HENRI MESCHONNIC

HEIDEGGER

o el nacional-esencialismo

ARENA LIBROS

TRADUCCIÓN DE HUGO SAVINO

HEIDEGGER
O EL NACIONAL-ESENCIALISMO

filosofía una vez

Henri Meschonnic

HEIDEGGER

O EL NACIONAL-ESENCIALISMO

Traducción de
HUGO SAVINO

ARENA
LIBROS

Título original:
Heidegger ou le national-essentialisme

© Éditions Laurence Teper, 2007.
© Arena libros s.l. 2009.
C/ Santa Clara, 10,
28013 - Madrid
Tel: 91 559 13 71
E-mail: arenalibros@arenalibros.com

http://www.arenalibros.com

Diseño de la colección y de la Portada: Eduardo Estrada.
Portada: Arena Libros

ISBN: 978-84-95897-66-4

Depósito legal: M-29908-2009

Impreso en INFOPRINT
Tels: 91 521 20 09
C/ Dos de Mayo, 5 y 7
28004 - Madrid

La edición de esta obra se beneficia del apoyo del Ministerio Francés de Asuntos Exteriores y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en España, en el marco del programa de Participación en la Publicación (P.A.P. «García Lorca»).

Índice:

1. No, todavía no pensamos *11*

2. La Biblia, no como origen, sino como funcionamiento *23*

3. Levinas, el universalismo en el realismo *33*

4. La «mordaza del disimulo general», Jaspers *41*

5. El olor de la esencia, Husserl *49*

6. «Abominamos de los judíos», Voltaire *53*

7. La sustancialización del judío *57*

8. La esencialización-desaparición del judío, entre otros *61*

9. La reducción al origen, Leo Strauss *71*

10. Lo horrible no tiene un porqué *77*

11. Perder la voz, con Agamben *83*

12. El judío en pasado, el nominalismo en pasado *89*

13. La hermenéutica como ausencia del sujeto *95*

14. El desocultamiento se vuelve un ocultamiento *99*

15. Para una poética y una política del pensamiento del lenguaje *117*

im eïn ani li, mi li, oukhchè ani le'atzmi, ma ani, ve im lo akhchav, eimataï

Pirke Avot, Máxima de los padres

«*Si no soy para mí, ¿quién para mí?, y cuando soy para mí, ¿qué soy? y si no ahora, ¿cuándo?*»

1

NO, TODAVÍA NO PENSAMOS

«Cuando descubrí mis principios, todo lo que buscaba vino hacia mí.»

MONTESQUIEU,
prefacio al *Espíritu de las leyes*.

Todavía no pensamos ni el lenguaje, ni el poema, ni la ética, ni lo político, mientras no los pensemos en su interacción, en su implicación recíproca, y tal como cada uno de los términos modifica a todos los otros y es modificado por ellos.

No se trata entonces aquí de lo directamente político, ni de lo político aislado como se hace habitualmente, separado del pensamiento filosófico, o de la cosa literaria, cuyo ejemplo característico son Céline y Heidegger. Lo que permite esta pequeña maravilla de cobardía intelectual, y de no pensamiento de la literatura o de la filosofía, que consiste en separar el gran pensamiento y la política menuda, o las grandes novelas y los ensayos de Céline. Lo que los filósofos llamarían la *lectio facilior*, mientras que la *lectio difficilior* es más fuerte, puesto que no separa entre las dos[1]. La filosofía, y el compromiso humano-inhumano de Heidegger con el nacional-socialismo. Como decía aproximadamente Hugo, la filosofía quiere momentos tranquilos.

Todavía no pensamos en la medida en que no pensemos en la hete-

---

[1] Lo que mostraba Gide, en la *NRF* de abril de 1938, cuando reseñó *Bagatelles pour une massacre* como «lirismo».

rogeneidad cultural de las categorías de la razón: el lenguaje aparte, para los lingüistas , con todas sus subdivisiones, según las lenguas y las especialidades — todas legítimas; la literatura y la poesía, para los que se ocupan de literatura; el arte para los críticos y los historiadores del arte; la filosofía para los filósofos — los únicos a los que se les supone pensamiento— y también según sus especialidades autónomas, la ética para los especialistas de la ética, la política para los especialistas de la filosofía política, y después la estética para los especialistas de la estética, sin olvidar a la psicología y la sociología para sus especialistas. Como lo muestran nuestras disciplinas universitarias.

Pero estos hábitos de pensamiento engendran esos piensan-corto. Son todos los efectos en cadena de eso que los lingüistas llaman el signo, la serie de sus dualismos: sonido y sentido, para las palabras, o significante y significado (lo único que cambia es la terminología), forma y contenido, carne y espíritu, oral y escrito (la viva voz y la letra que mata o que está muerta), lenguaje poético opuesto al lenguaje ordinario, separación entre el afecto y el concepto así como entre el individuo y la sociedad, entre la identidad y la alteridad, y finalmente entre el lenguaje y la vida. Es la gestión cultural de lo discontinuo, su antropología de la totalidad.

No se piensa de manera suficiente que acerca del lenguaje Saussurre mostró que no hay más que puntos de vista. El signo se da y se enseña como la naturaleza — la verdad — del lenguaje. Por sí mismo, y en sus límites, que no muestra, ya que se presenta como el lenguaje, y no es más que la representación del lenguaje, con su historia, y sus límites.

Así como cuando se cree oponer el lenguaje y la vida (lo que hace toda una tradición, incluso Bergson con su vitalismo), no se sabe que se opone una representación del lenguaje a una representación de la vida. Volveré a esto más adelante.

Pensar la interacción lenguaje-poema-arte-ética-política permite salir de la antropología de la totalidad que el signo produce, en la serie de sus discontinuos, para pensar el continuo, y el infinito.

Entonces se puede leer de un modo diferente al de los medios hasta aquí habituales lo que ocurre con un cierto número de filósofos, y particularmente con Heidegger, fuera de las vulgaridades de pensamiento, y pensar, volver a pensar, fuera de las categorías estereotipadas e instaladas culturalmente, que justamente las facilidades tanto del pro como

del contra permiten. Que no son simétricas. Las del pro caen en lo innoble, las del contra en la ingenuidad.

Si no se piensa la teoría del lenguaje, según la interacción que he mencionado, no se piensa y no se sabe que no se piensa. Seguimos con nuestras ocupaciones de costumbre.

Para pensar según su interacción el lenguaje, la poética, la ética y lo político, el criterio que aquí se me aparece como la reactivación de lo que a la vez se considera solamente como lógica, y como una antigualla relegada a la Edad Media, y tan olvidada que pesqué en flagrante delito de confusión (porque confunden a uno con otro[1]) a filósofos acreditados: es la vieja pareja del realismo y del nominalismo[2]. Porque se trata de comprender, y de hacer que se comprendan (y para eso habría que transformar toda la enseñanza) sus efectos éticos y políticos. Sin olvidar, aunque eso sea menos vital, los poemas, y las obras de arte. Pero sí, es mucho más vital.

---

1 Por ejemplo Rorty, en Henri Meschonnic, *Politique du rythme-politique du sujet*, Verdier, 1995, p.418.

2 A título de indicaciones objetivas, cito lo esencial de los artículos de la *Encyclopédie philosophique universelle*, II *Les notions philosophiques*, *dictionnaire*, volumen dirigido por Sylvain Auroux (Presses Universitaires de France, 1990). Hay varios artículos *realismo*, era previsible. El que aquí nos interesa plantea que se trata de ese modo «de adquirir un conocimiento directo y fiable del mundo», lo que entonces es opuesto al idealismo y al nominalismo, justamente en que el realismo plantea «la realidad de los universales *ante res* [antes que las cosas]», considerando «que participan de una existencia superior a los seres sensibles individuales». Con la evocación, en la Edad Media, de «la querella de los universales». El realismo es teológico. Se da como «la posibilidad de alcanzar el fundamento de los fenómenos y no solamente como un juicio de existencia acerca de diferentes niveles de la realidad».

Hay que destacar que no se trata más que de lógica.

Otro artículo *realismo* lo opone al esencialismo y al instrumentalismo. Se trata de conocimiento científico. Un último artículo tiene que ver con las artes plásticas y la literatura.

El artículo *nominalismo*, que evoca discusiones entre teóricos, plantea: «el nominalismo rechaza todo realismo de la esencia y no reconoce existencia más que a los individuos», y más adelante: «sin embargo no rechaza las entidades abstractas en el único beneficio de las entidades concretas». El artículo considera el nominalismo únicamente en la lógica y las matemáticas.

Es el estado oficial si lo puedo decir así de estas dos nociones. Casi no varió desde la Edad Media. Nada sobre la ética, con los efectos de teoría sobre la ética. Es el academicismo del pensamiento.

Y cuando se lee la versión oficial del realismo lógico, salta a la vista que el signo — en el sentido de los lingüistas — tal como se da, es una noción realista, ya que pretende «conocer la naturaleza de las cosas»[1], en lugar de ser una representación del lenguaje, un punto de vista sobre el lenguaje.

Aquí se impone recordar la importancia del pensamiento de Groethuysen en *Antropología fiolosófica*[2], para pensar las intermitencias de la historicidad del individuo.

Realismo, nominalismo, estas nociones parecen salir de una vitrina de museo, el museo de la Edad Media y el Museo (que no existe pero cuya fundación se impone) de Artes y Tradiciones del lenguaje. Algo que no le dice gran cosa a nadie, fuera de las discusiones técnicas de los especialistas de la lógica y de la filosofía de las ciencias.

Por el contrario planteo que estas dos nociones son vitales y están al alcance de todos, para pensar en su interacción el lenguaje, la ética y lo político. Y de hecho todo el mundo lo sabe, pero no sabe que lo sabe. Es lo que hay que demostrar, para transformar el pensamiento, y la lectura. Realismo, nominalismo, hago con ellos un criterio para que no nos perdamos, para situar las relaciones entre el pensamiento y lo político, en lugar de separarlos para tranquilidad de la lectura.

Que yo sepa, esta extensión a la ética y a lo político jamás había sido hecha. Pensar el lenguaje como una ética, y de ese modo como una poética de la sociedad, es el medio de liberarse del esencialismo y de sus efectos políticos, tal como fueron llevados a su punto máximo por Heidegger.

Al respecto nos encontramos con otro problema, que aparentemente no tiene relación con lo que acabo de decir, y que constituye un esquema difundido entre numerosos filósofos, y por cierto real, según el cual la filosofía europea se habría constituido sobre el borramiento o la denegación, o la negación, del origen bíblico de un cierto número de valores. Mientras que al mismo tiempo lo cultural admite como una

---

[1] En el artículo *realismo* que acabo de citar.

[2] Bernard Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, prólogo de Henri Meschonnic, Gallimard, 1980.

verdad histórica que el Occidente religioso y filosófico está fundado en dos pilares, Atenas y Jerusalén.

Planteo que es preciso reconocer que los dos problemas están vinculados. Y no solamente porque habría que reconocer lo desconocido. Lo que ya ha sido intentado más de una vez, más adelante veremos cómo.

Hay que reconocer el desconocimiento de la herencia bíblica y postbíblica, en cierto pensamiento europeo, y particularmente en su borramiento heideggeriano. Pero no es suficiente. Quiero mostrar que es preciso reconocer un desconocimiento de la teoría del lenguaje, que es necesaria para pensar una poética de la sociedad, para pensar una ética a través de esta poética, y por consiguiente para pensar una política de los sujetos.

Eso porque la paradoja — una montaña santa de paradojas — es que el hebreo bíblico, el discurso en la Biblia, sacralizado «lengua santa»[1], así como la Biblia es llamada un «texto sagrado» antes que un texto religioso[2], es decir tomado en toda una mitología de la lengua hebraica, cuyas inconsistencias voy a darme el gusto de demostrar, muy curiosamente ligadas a la defensa de Heidegger, este discurso en la Biblia, por el contrario, detrás o debajo de esta capa de teologización, es un lenguaje llevado por un ritmo y una significancia que son irreductibles al signo griego-cristiano, y donde puede observarse un funcionamiento nominalista, emblemáticamente en el extremo opuesto al realismo lógico esencializante y masificador.

Lo bíblico, visto como opuesto mayor al signo y a su teologización del lenguaje, en su dualismo generalizado, su antropología de la totalidad, que opone la forma al contenido, el afecto al concepto, el lenguaje a la vida.

Es que lo bíblico, lenguaje y valores, no es únicamente un origen, como se lo toma generalmente, y lo que se confirma en las imputaciones de denegación o de olvido. *Lo bíblico es un funcionamiento.*

---

[1] El hebreo bíblico dice solamente que él es «el lenguaje de la santidad», *lashon habodesh.*

[2] Presupongo aquí la definición de idolatría según Maimónides, un culto que se rinde a una obra humana. Digo entonces que la Biblia es un texto religioso, antes que sagrado. Lo que también supone la distinción que hago entre lo sagrado, lo divino y lo religioso, para lo cual me permito remitir a mi libro *Un coup de Bible dans la philopsophie*, éd. Bayard, 2004, p.191.

Saussure decía que cada vez que se busca el origen se encuentra el funcionamiento. Es lo que es necesario mostrar para la Biblia, lo que no se tiene la costumbre de hacer, tan natural parece, históricamente, tomarla como un origen. Lo que se dice sin saber que se lo dice cuando se dice: Atenas y Jerusalén.

Lo que rápidamente voy a tratar de mostrar. Y lo paradójico es que, a mi entender, hay que empezar por ahí para fundar una nueva lectura de un cierto número de filósofos, entre los cuales está Heidegger.

Porque para pensar lo que hace el realismo hay que pensar lo que hace el nominalismo. Es un desafío ético. Uno y otro deben tomarse como contraste. Y lo que hacen es lo que resulta más fácil de mostrar.

El realismo lógico presupone una relación continua entre la palabra y lo que ella designa. El nominalismo debe su denominación justamente a que considera las palabras como nombres que se le ponen a las cosas.

Con el ejemplo de la palabra *Dios*, se comprende que en la Edad Media realismo y teología inseparablemente no pueden ver en esa palabra simplemente un nombre. Por sí mismo supone la realidad de Dios, su esencia.

Pero en tiempos de Abelardo, en el siglo XII, otro ejemplo que era muy discutido, era la palabra, la noción de *humanidad*. Y este ejemplo es magnífico, porque él solo resume todo el problema, ocultado y impensado por la lógica, de las consecuencias éticas y políticas.

Desde el punto de vista realista, la humanidad existe, y los hombres son fragmentos de la humanidad. Desde el punto de vista nominalista, los individuos existen, y la humanidad es el conjunto de los individuos.

El ejemplo confirma que sobre el lenguaje, como dice Saussure ya citado, no hay más que puntos de vista. Aquí, los dos puntos de vista, desde cada punto de vista, son verdaderos. Pero las consecuencias lógicas, éticas y políticas no son para nada las mismas. El realismo, acerca de la humanidad, presupone una esencialización generalizada, como una condición previa. El individuo se funde en esta masa, indistintamente. Y éste es el lugar para ampliar la reflexión de Groethuysen: hay culturas donde la noción de individuo no existe, el individuo no es más que un elemento del grupo. Como en la *oumma*, la nación en el sentido religioso fusional, en el Islam.

Y cada uno lo sabe sin saberlo: basta con decir *el negro*, *el judío*, *la mujer* (donde el plural no cambia mucho las cosas) para hacer realismo lógico, con sus efectos éticos y políticos. La esencialización es una masificación. Es etimológicamente el fascismo del pensamiento.

Uno de los casos más significativos del realismo lógico es la masacre de los Camboyanos perpetrada por los Khmers rojos, porque, antes de matar, le sacaban a los individuos su documento de identidad, y de este modo, lo único que mataban eran fragmentos del Enemigo, en nombre de la Revolución.

El nominalismo es el único que permite una ética de los sujetos, por consiguiente una política de los sujetos. Ya estaba en la frase de Montaigne: «Cada hombre lleva la forma entera, de la humana condición.»

Entonces voy a dedicarme a mostrar cómo, en cierto número de pensadores, estos dos principios están activos. Y cómo pueden aportar un punto de vista nuevo sobre lo que se llama Atenas y Jerusalén, sobre lo que hacen la Biblia y el pensamiento que la continua, y sobre lo que se hace con esto.

En particular, la esencialización generalizada del realismo lógico en Heidegger se convierte en lo que propongo llamar el *nacional-esencialismo*. Algo que nunca había sido dicho. Es la realización máxima del realismo lógico como esencialización sin interrupción del pensamiento del lenguaje llevado a un pensamiento de la lengua — «*En verdad, es la lengua la que habla y no el hombre. El hombre sólo habla en la medida en que en que se corresponde con la lengua.*»[1] Es la esencialización del pensamiento de la poesía con sus efectos que no es lugar aquí para desarrollar[2], es la esencialización de la lengua alemana[3], la esencialización de la germanidad, la esencialización de la raza. Una fascistización absoluta del pensamiento, que ha sido tomada como una absolutización del pensamiento, un integrismo de la trascendencia al mismo tiempo que su nacionalización.

---

[1] En *Questions III*, Gallimard, 1966, p. 67. Recuerdo que todo mi libro *Le langage Heidegger* (P.U.F., 1990) está dedicado a esta cuestión.

[2] Remito a *Le langage Heidegger*.

[3] Pensemos en las declaraciones de la entrevista póstuma, que dice que cuando los filósofos franceses quieren filosofar hablan alemán.

Todo ese lenguaje de la trascendencia no está desprovisto de una esencialización de lo trágico, que produce un expresionismo del pensamiento, con lo que supone de fascinante para aquellos que no ven sus efectos éticos, poéticos, políticos, o que no quieren verlos. Mientras no pensemos el nacional-esencialismo no pensamos. Es por eso que hay que aprender a reconocer lo que dos mil quinientos años de hábitos de pensamiento, desde Platón[1], nos impiden pensar. En la tradición greco-teológico cristiana, es el signo lo que se toma como el lenguaje.

Y justamente, lo que la reducción de la Biblia a un origen hace olvidar, cuando borra su funcionamiento, como hacen *todas* las traducciones, por eso las llamo *borrantes*, cuando borran el continuo, es que el funcionamiento de su lenguaje hace de ella su opuesto y el antídoto del signo. Por la organización del movimiento de la palabra como significancia, como infinito del sentido.

De manera un poco graciosa se puede notar que cuando los adversarios nazis del psicoanálisis lo llamaban una «ciencia judía», no sabían que en un sentido que no era el de ellos, no era falso, en la medida en que el psicoanálisis es fundamentalmente una búsqueda del significante, y que abre hacia el infinito del sentido.

Titulé este estudio *Heidegger o el nacional-esencialismo*. Lo que no dice más que uno de los términos del conflicto de dos términos. Pero también porque es una maximización de un pensamiento que es la del realismo lógico. Así pues el peligro máximo, bajo el amparo mismo de la esencialización del pensamiento.

La realidad profunda del debate está entre el sentido de los individuos, de los que están vivos, y la masificación que no permite pensar el sujeto. Abandonado al psicologismo.

No podía tomar como título «realismo y nominalismo». Título imposible por su aspecto árido, dado que para la mayoría, eso no dice nada, y para los especialistas del pensamiento, es lógica sin ninguna relación con el desafío de la exigencia de pensar.

---

[1] Platón es quien transforma el ritmo en métrica, mientras que Aristóteles dice que «los metros son partes de los ritmos». Pero todos los diccionarios que conozco definen el ritmo según Platón. Y entonces el ritmo es binario como el signo. Lo binario de uno refuerza lo binario del otro.

Digo: «el nacional-esencialismo». Este término que he forjado tal vez tampoco le diga nada a nadie. ¿En lo inmediato muy directivo, el debate cerrado antes de comenzar? Lo que sin duda basta para alimentar el desprecio de los bienpensantes. Pero también puede intrigar, e incitar a pensar. En cuanto a «liberarse de Heidegger», que en parte es, no solamente, pero finalmente, el desafío, y por el medio que propongo, también sería de antemano confluir con aquellos cuyo juicio ya está hecho, pero para nada por mis razones. Es decir el caso de Heidegger y del nazismo. Este caso que a algunos no les aporta nada y provoca el rechazo en otros, cuyo juicio ya está hecho, igualmente, «con mayor razón». Con poder de decisión más que pensadores.

No, no nos liberamos de Heidegger, no nos liberaremos nunca. Pero es la gran ocasión de volver a aprender a leer y a pensar. No como él lo creyó. Sino por la ética del pensamiento, la ética del poema.

No buscar en Heidegger más que la relación entre el filósofo y el nazi, ya sea para identificarlos o para separarlos, minimizando al nazi, exaltando al filósofo, son dos maneras diferentes de perder el pensamiento del lenguaje, de perder la relación entre el poema y lo político.

Lo que sólo el desarrollo ético de las nociones de nominalismo y de realismo muestra. Donde aparece que Heidegger es sobre todo un gran escolástico y un teólogo. Un pensador polémico y no crítico. Un expresionista alemán, justamente en que tiene el sentido de lo trágico alemán. Un pensador del resentimiento, un pensador del odio. Que tiene fobia al sujeto, de ahí en él una esencialización generalizada.

Y la esencialización del sujeto, es el ser. Es por eso que su celebración de la poesía se desembaraza del poeta, y de la poética. Y de las ciencias humanas. Le hace falta la esencia, la esencia del lenguaje, la esencia del sujeto, la esencia de la poesía, la esencia de lo político, la esencia de la germanidad, la esencia del nacional-esencialismo. Con él, es todo o nada.

Por eso, los heideggerianos lo cortan en dos, para poner en el tabú, en el gabinete, al nazi insignificante, son piensa-cortos. Él lo dijo, *wer gross denkt muss gross irren*, el que piensa a lo grande debe equivocarse a lo grande. No es, pues, un nazi insignificante. El nazismo es más insignificante que él. Por todo eso el alemán esencializado es para él la lengua de la filosofía. Algo que hoy ningún filósofo ya puede aceptar. Por eso, Heidegger es un enemigo de la libertad. Contra lo cual el único precepto vital es el

de Saint-Just: «No hay libertad para los enemigos de la libertad». Porque ellos la utilizan para destruirla. Y el desafío del debate, del problema, se acrecentó por la globalización del pensamiento Heidegger.

El nazismo no ha sido vencido, en el sentido en que triunfa con el negacionismo. No, lo que hay que hacer oír, comprender, para cambiar el pensamiento de la sociedad, para una pedagogía de la libertad y de una «vida humana», en el sentido de Spinoza, es cómo el análisis del funcionamiento del lenguaje, por el criterio del realismo y del nominalismo, es vital para una ética de la sociedad, una poética de la sociedad, una ética de la política. Pensar el lenguaje de esta manera podría volver a poner a Heidegger en su lugar. Con otros. Como vamos a ver. No es suficiente, ya no es suficiente, probar o discutir no que ha sido nazi, sino que eso es consustancial a su pensamiento.

Y como se chapotea en lo infame, y lo irrisorio, se agrega la vieja pregunta, por qué Heidegger se convirtió en un filósofo francés, como se dice en Alemania. Por qué el debate sobre Heidegger se volvió un debate francés.

En un coloquio de hace algunos años en París, sobre Peter Szondi, un alemán le había dicho a otro: «usted es la Alemania mala». ¿Hay una Francia mala? Pero todo lo que es binario es simplificador. No son Toussenel, Gobineau, no es Maurras, aunque por su parte hayan contribuido, los que explican por qué Heidegger se volvió el lugar de un debate francés. Y además Heidegger no es solamente francés, es, en algunos, también norteamericano o japonés. O español.

Me pregunto, a título de hipótesis de pensamiento, si la globalización de Heidegger, que incluye y desborda a Francia, no sería, en gran parte por él, una globalización del esencialismo en el pensamiento, facilitada por todas las otras mundializaciones, en particular la de las técnicas de comunicación, que tienden a globalizar, a masificar. Que hacen que no se piense el lenguaje, reducido a la comunicación.

El negacionismo, retomado también por el islamismo, es una forma del esencialismo del *Geist*, porque el esencialismo favorece una extensión máxima de esta psicosis, y el rechazo de lo que allí no entra. Es la consecuencia de la conferencia de Heidegger *El Peligro,* de 1949[1],

---

[1] Ver más adelante, en el último capítulo.

donde Heidegger es el primero en mostrar que la maximización y la esencialización del asesinato es enunciar que ni siquiera ha ocurrido.

El *Geist* (¡y pensar que la palabra significa «el espíritu»!) elimina los nombres. Los individuos. Lo que dice la *Carta sobre el humanismo*: «Pero si el hombre debe un día llegar a la proximidad del Ser, primero necesita aprender a existir en lo que no tiene nombre»[1]. A lo que se agrega este superlativo de la esencialización, *Der Geist ist Flamme, der Gesit ist das Flammende*, «el espíritu es llama, el espíritu es lo que está en llamas»[2]. Lo que —no estaba dicho para eso, pero toma un sentido último— justifica quemar todo aquello que no es Espíritu. Lo que dice serenamente, desde lo alto de su esencialización, la conferencia *El Peligro*.

Así el negacionismo, ya presente en Heidegger, es a la vez el cumplimiento de la esencialización máxima, y de que el nazismo no ha logrado la verdadera solución final[3].

La actualidad no permite olvidar la recuperación islámica-islamista de los temas nazis, incluidas las caricaturas, como lo muestran los manuales escolares palestinos[4]. Eso, desde la actitud del Mufti de Jerusalén en 1940, cuando proponía «para resolver la cuestión de los elementos judíos que residen en Palestina [...] de acuerdo al modelo de lo que se hace en Alemania y en Italia para resolver la cuestión judía»[5].

El esencialismo nacionalizado, el nacional-esencialismo es una cultura de la muerte.

Para seguir vivos hay que aprender a pensarlo. Si no, todavía no pensamos. Y entonces estamos indefensos.

---

[1] Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Aubier, p.43. Texto alemán traducido y presentado por Roger Munier. Carta a Jean Beaufret de 1946.

[2] Que Derrida repite con compunción, como veremos más adelante.

[3] Lo que también decía el comandante de Auschwitz, Rudolf Höss, en sus *Memorias*, citado al final del artículo *Antisemitismus* en *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cota, Band 1, p. 152. Vuelvo a este artículo en el último capítulo.

[4] Yohanan Manor, *Les manuels scolaires palestiniens, Une génération sacrifiée*, Berg International Éditeurs, 2003. Desde los tres años se les enseña a los niños cómo hacer una nariz judía, es el número 6.

[5] En Felix Grobba, *Männer une Mächte im Orient*, Göttingen, 1967.

2

La Biblia, no como origen, sino como funcionamiento

Sólo puedo hablar de la Biblia por dos razones indisolublemente relacionadas: trabajo en su traducción[1], voy a recordar cómo y por qué, y ahí entendí el papel mayor del ritmo como organización del movimiento de la palabra. A tal punto que la crítica del ritmo[2] es la única que puede hacer una crítica del signo.

En relación al texto religioso que es la Biblia, puede parecer que es un voladizo. Pero yo trabajo para hacer que se oiga —escucho, el Gran Otro ha dicho «Escucha...»— en francés el poema del hebreo y el hebreo del poema. Desde hace mucho tiempo me comprometí en este trabajo, y es un trabajo de descristianización, de deshelenización, inclusive contra lo lingüísticamente correcto. Una manera que no elegí, tal vez ella es la que me eligió, de dar sentido a mi historia individual.

---

[1] Primero están *Les Cinc Rouleaux* (*Le chant des chants, Ruth, Comme, Esther* et *Paroles du sage*) Gallimard, 1970; luego *Jona et le signifiant errant*, Gallimard, 1981. Luego, en Desclée de Brouwer, *Gloires* traducción de los Salmos (2001), *Au commencement*, traducción del Génesis (2002), *Les Noms* traducción del Éxodo (2003), *Et il a appelé* traducción del Levítico (2005). *Dans le désert* traducción de los Números tiene que aparecer. Es un trabajo en curso.

[2] Alusión por supuesto a *Critique du rythme-Anthropologie historique du langage*, Verdier, 1982.

Traduzco para hacer que se oiga lo que ninguna otra traducción hace oír, ni en francés ni en ninguna de las lenguas europeas que puedo leer: los ritmos, los efectos de significancia del discurso. No es ni arrogancia ni paranoia. Es verificable.

La paradoja, que sin duda muchos religiosos no entienden bien, es que yo abordo la Biblia ateológicamente. Lo que significa varias cosas: su descristianización, en primer lugar, que la recubre teológico-políticamente, teológico-poéticamente, teológico-lingüísticamente. La paradoja inversa de lo religioso, cuyo saber y fe es indiscutible, es que lo que para él es la verdad del texto produce, sin que lo sepa, aparentemente, un residuo, la forma. Lo religioso, por el hecho de que piensa una, *la* verdad, no ve que la verdad funciona *semióticamente*, como, en el signo, el sentido produce la forma. El resultado, que apunta a lo lingüísticamente correcto, es generalmente de una desenvoltura escandalosa en relación con los significantes.

En cuanto a la Biblia del Rabinato, a veces incluso traduce la Septuaginta, no el hebreo. Como en Éxodo 3, 14 «Soy el ser invariable», que traduce y agrava *ego eimi ho on*, que Jerónimo tradujo *ego sum qui sum*, seguido por la mayoría, para *ehié / asher ehié*, que traduzco «seré / que seré». Y la Biblia del Rabinato está a menudo muy lejos del texto. Las traducciones confesionales corren atrás del francés corriente porque corren atrás de la clientela. Además, la del Rabinato traduce el estado del judaísmo francés de su tiempo.

Pero ateológicamente, aparte de andar a la caza de las santurronerías y del academicismo, significa también poéticamente, y más precisamente según una poética de lo divino. En el sentido en que lo leo en el Génesis, y que me hace distinguir (algo que soy el único, que yo sepa, en hacer) entre lo sagrado, lo divino y lo religioso, mientras que para lo religioso los tres son indiscernibles.

Defino lo sagrado como lo fusional de lo humano y de lo cósmico, incluyendo lo animal: la serpiente le habla a Eva, la burra a Balaam. Lo divino (*Génesis* 1, 20-21) es el principio de vida que se realiza en cada criatura viva. Según un nominalismo de las «almas vivas». Lo religioso no se constituye verdaderamente sino en el tercer libro del Pentateuco, corrientemente llamado el *Levítico*. Es la ritualización de la vida social: el calendario de las fiestas, las prohibiciones, las prescripciones. Y tal como se constituye, incorpora lo sagrado y lo divino, que se vuelven

indiscernibles de lo religioso. En ese sentido, lo religioso participa del realismo lógico. Se convierte en el emisor de la ética. Se convierte en una teologización generalizada que contiene potencialmente lo teológico-político. Lo teológico es semiótico como el signo es teológico.

Sitúo el lenguaje bíblico, y mi trabajo de traducción, en una poética de lo divino, es decir en la implicación recíproca del afecto y del concepto, del lenguaje y de la vida. Lo que el ritmo realiza como organización del movimiento de la palabra, como continuo de significancia, y en la formación importante de algunos abstractos. Vuelvo a esto más adelante.

Lo sagrado es realista en el sentido de lo fusional. Pero hay también un nominalismo de los profetas. Martin Buber escribía: «Los profetas de Israel [...] buscaron siempre aniquilar toda seguridad y proclamar en un abismo profundo de inseguridad última el carácter no deliberado de un Dios que exige que sus criaturas humanas sean auténticas, que se vuelvan humanas.»[1]

Es por su funcionamiento lenguaje que la Biblia no es solamente un origen. En tanto que actividad, continúa siendo activa y sigue presente en el presente. Hacer de ella un origen equivale a no ver allí más que un producto. De época. Ahora bien hay bíblico y posbíblico que continúa. Es la rítmica del pensamiento, cuyo desconocimiento mismo acrecienta sin saberlo el valor de profecía del pensamiento del lenguaje. Y es el infinito de la significancia. Rítmicamente, la paradoja del lenguaje bíblico es que es a partir de la poesía moderna que podemos oírlo, o a la inversa, en que justamente de antemano él se constituye como modernidad, en el sentido en que no es ni verso ni prosa. Lo que va al encuentro de Shelley y de Gérard Manley Hopkins, pero también de Baudelaire y de Reverdy.

El infinito de la significancia, es también lo que David Banon implica, en su libro *La lecture infini*[2], y es también el desafío de Levinas, en *Totalité et infini*[3].

---

[1] Citado por Leo Strauss, *Pourquoi nous restons juifs, Révélation biblique et philosophique*, éd. La Table ronde, 2001, p.77. En el texto sobre Spinoza.

[2] David Banon, *La lecture infinie. Les voies de l' interprétation midrachique* , prefacio de Emmanuel Levinas, Éd. Seuil, 1987.

[3] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961.

Se ha sacralizado, teologizado de tal manera el hebreo bíblico que se ha completamente desconocido en él, por lo que sé, y desde mi punto vista, un funcionamiento particularmente notable del pensamiento en hebreo, y que, contrariamente al realismo lógico de lo religioso, es un nominalismo. Su importancia es particularmente simbólica para el presente del pensamiento.

Es la formación de algunos abstractos. El más bello ejemplo, simbólico de todo el problema mismo, es la formación de la palabra que significa «la vida». La vida, es *haim*, plural masculino de *hai*, vivo. Lo que muestra esta palabra, es que la vida, en primer lugar son los vivos.

Otro ejemplo, la «juventud». Es *naarim*, plural masculino de *naar*, un hombre joven: la juventud, en primer lugar son los jóvenes. Otro ejemplo, sabroso éste por la suerte que tuvo en traducción. Es lo que se ha traducido tradicionalmente por «misericordia» o «compasión». Es el plural de *rehem*, que designa el útero, la matriz. Plural: *rahamim*. Pero no es «las matrices», como traduce Chouraqui (*Salmos* 40, 12): «no cierres tus matrices». El plural de la palabra que significa «matriz» designa los sentimientos que una madre siente por lo que salió de su vientre. Para el mismo pasaje, yo traduzco: «no me cerrarás las ternuras de tu vientre.» Es la ternura.

En este nominalismo de los abstractos encontramos, en el plano ético, lo contrario absoluto del realismo esencializante de Heidegger y de otros. Es de una importancia mayor y muy actual para el pensamiento de las relaciones entre el lenguaje, la ética y una política de los sujetos.

Otra presencia-ausencia, en el pensamiento del lenguaje, más precisamente en la relación entre una búsqueda de la identidad y la búsqueda del origen, es la torre de Babel, con su conflicto de interpretación que no está resuelto sino en apariencia, entre la multiplicidad de las lenguas como un mal, e incluso las causas de las guerras, y la multiplicidad de las lenguas como lo que forma la diversidad humana.

Esta carrera hacia el origen confunde, dicho sea de paso, el lenguaje y las lenguas. Lo que involuntariamente muestra Merrit Ruhlen[1].

---

[1] Merrit Ruhlen, *L'origine des langues*, Belin, 1997, traducción del americano *The origin of language* (1994), lo que no significa la misma cosa. La diferencia es reveladora de la confusión entre el lenguaje y las lenguas en el autor que, para encontrar un origen común, no retiene más que los parecidos, no las diferencias.

Hay otro efecto perverso de la búsqueda del origen, y esta vez de los textos bíblicos tomados como origen, es que la crítica bíblica, para intentar reconocer fragmentos de origen diferentes, según la designación de Dios, desmembra y destruye los textos, ya que ahí donde hay una cantilación lenguajera ella sólo ve repeticiones inútiles y viciosas.

Pero lo esencial, en todo este funcionamiento, es lo que lleva a este lenguaje, lo que hace su movimiento y su fuerza, y son los acentos rítmicos, en hebreo *te 'amin*, plural de *ta 'am* que significa el gusto de lo que se tiene en la boca, el sabor de lo que se come. Por sí solo este término simboliza la oralidad, la oralidad no como sonido que se oye, sino una historicidad-especificidad. Lo que se oye es sujeto. Y que pauta la lectura, *mikra*, en hebreo, que es justamente uno de los términos que designan el conjunto de la Biblia. Que pautan también la cantilación sinagogal. En hebreo medieval, *ta 'am* tomó el sentido de *ratio*, la racionalidad. Una vez más toda una parábola: es el ritmo el que hace el movimiento del sentido.

Una oralidad, incluso diría una bucalidad, es toda la relación entre el cuerpo y el lenguaje. Lo continuo, no lo discontinuo del signo.

Y se sabe que la exégesis cristiana, fundada en la traducción griega de la Septuaginta, siempre ha rechazado el texto llamado masorético, la rítmica anotada por los masoretas (*masoreta* significa *transmisor*), con el pretexto de que es tardía, por consiguiente inauténtica. Hasta Renán los judíos pasan por ser los falsificadores del texto bíblico. La crítica del siglo XIX, con su documentarismo, no hace otra cosa que despedazamiento.

Ahora bien aquí hay que recordar algunos detalles, es capital. Es que en la Biblia el *versículo* es la unidad del lenguaje, y el versículo está atestiguado desde el el siglo II de nuestra era. Es una unidad rítmica, y no gramatical. No es un final de frase. Luego las escuelas de la *masorá* (transmisión) van del siglo VI al IX antes de ponerse de acuerdo acerca de los signos diacríticos que anotan las vocales y los ritmos, y el primer manuscrito enteramente vocalizado-ritmizado data del siglo X, es lo que se llama el manuscrito de Leningrado.

Sí, los signos escritos son tardíos. Fueron puestos por escrito muy tarde. Pero las vocales existían. No hay que confundir la lengua y el alfabeto, que no tiene más que veintidós consonantes. ¡Y he visto a un especialista, que no nombraré, decir que el hebreo no tiene vocales!

En cuanto a los *te 'amim*, cada uno tiene un nombre, los disyuntivos y los conjuntivos. Y hay tres categorías de nombres: aquellos que designan la forma gráfica (ejemplo: *shalshelet*, une cadena), aquellos que designan una línea melódica, como *tevir* (roto) y aquellos que designan un movimiento de la mano, como *zaqef*, «alzado, levantado» o *tif'ha*, «el ancho de la mano». Y estos últimos nombres prueban eso que los especialistas llaman una *cheironomía*, una dirección de lectura con los movimientos de la mano, necesariamente anterior, como las vocales, a la invención de los signos para anotarlos por escrito. Es la respuesta a la objeción cristiana. Y es magnífica, porque es cuerpo-lenguaje.

Con esta consecuencia interesante, que ya he mencionado, de la rítmica continua en todo el texto bíblico (apenas una pequeña diferencia para los tres libros de *Job*, *Proverbios* y *Salmos*), es que no hay, en la Biblia, oposición entre *verso* y *prosa*, de acuerdo a nuestra costumbre, olvidando que en primer lugar eso es griego, y que de allí salió una maravillosa ineptitud, también instalada culturalmente, que pone a la poesía en el verso, y opone la *poesía* a la *prosa*.

Ya he mostrado, en un libro que llamé *Célébration de la poésie*[1], que generalmente no se sabe lo que se dice cuando se habla de poesía, porque no sabemos que se dicen cinco o seis cosas diferentes a la vez, y por consiguiente se sabe aún menos lo que se dice cuando se habla de «poesía bíblica». No se ve que una vez más se reemplaza el hebreo por el griego. Y que no se sabe que no se sabe lo que se dice.

Sin embargo, Aristóteles ya sabía que todo lo que se escribe en verso no es necesariamente poesía, sin olvidar desde Baudelaire el poema en prosa. Ahora bien no se puede pensar el lenguaje si no se piensa el poema.

Es evidente que sería necesario pensar un poco más el lenguaje. Entre otras cosas para reconocer la diferencia entre la Biblia y Platón, entre la significancia y el signo.

No es poco importante recordar aquí lo que Yehuda Halevi dice en el *Kuzari*, acentos que no avanzan allí donde uno continuaría y que hacen continuar ahí donde uno se detendría. Hermosa observación, en su defensa e ilustración de la lengua hebraica.

---

[1] Henri Meschonnic, *Célébration de la poésie*, Verdier/poche, 2006 (1° edición 2001).

Abraham ibn Ezra va en el mismo sentido, cuando hace una observación clásica, que decía que «todo comentario que no es sobre un comentario de los *te 'amim* no lo tomarás en cuenta y no lo escucharás».

La profecía de la oralidad es inventada por Maimónides, en *Guía de perplejos* (2° parte, capítulo 43), cuando observa, y es el primero en hacerlo, que la visión profética es una audición. Con dos ejemplos. Cuando Jeremías dice que ve *makel shaked*, «una vara de almendro», lo dice porque relaciona *shaked* e inmediatamente después «porque estoy *shoked*, vigilante» (Jeremías 1, 11-12). Y cuando Amós dice que ve *kelow qaïts*, «una cesta de frutos de verano», agrega: «porque el *qêts* [el final] ha llegado» (Amós 8, 2). Es decir el final de los tiempos. Es mucho más que un juego de palabras. Allí oigo que en la profecía es el oído el que ve. La escucha es el sentido de la visión.

Lo que guía a la profecía, es una escucha del significante. Eso cuenta también, contra la sordera del signo. Y conserva su fuerza para pensar hoy el poema, aun si el poema no es la profecía.

Por otra parte, no es solamente en la profecía, sino en todo el lenguaje bíblico. Por eso no me resisto al placer —para compartirlo- de citar este otro ejemplo, en *los Nombres*, *Shamot* (Éxodo 20, 18) donde la gente se prosterna, y el texto dice, y lo traduzco exactamente: «y todo el pueblo ellos ven la voz»: — *vekhol ha' am roïm et-haqolot*. Rashi ya decía: «ellos veían lo que está hecho para ser oído, cosa imposible de encontrar en otra parte».

De hecho, todas las traducciones siempre dijeron, al restablecer el sentido, y por consiguiente borrando los significantes: «todo el pueblo oía los truenos» en Le Maistre de Sacy; «viendo esos truenos» en la Biblia de Jerusalén; «todo el pueblo fue testigo de esos truenos» en el Rabinato, etc. Únicamente Chouraqui había puesto «todo el pueblo ve las voces», pero, otro problema, él pone todo en presente.

Este ejemplo sigue siendo una parábola del papel y del sentido del significante, en el hebreo bíblico: el significante no se opone a significado como en el signo greco-cristiano (sonido y sentido, forma y contenido, la carne y el espíritu, la letra y la voz) Es lo continuo en el lenguaje. Un universal del lenguaje.

La ética, como un universal de los vivos, es inventada por Isaías cuando evoca la utopía de una paz perpetua, que hace algo distinto al decálogo de las tablas de piedra que sostiene Moisés. Como en 11, 6:

«Entonces el lobo vivirá con la oveja, y el tigre descansará con el cabrito; ternero, cachorro de león y carnero vivirán juntos, y un muchachito los conducirá.»[1]

Está la pluralidad interna del pensamiento judío. El esoterismo tiene un modelo de funcionamiento en la cábala, a partir del *Zohar* en el siglo XIII. La letra también forma parte del significante, y no se opone a la voz.

Pero en cuanto a la relación que hay que pensar entre el afecto y el concepto, entre el cuerpo y el lenguaje, entre el lenguaje y la vida, hay que pensar a Spinoza. Lo que no tiene nada que ver con las movilizaciones doctrinarias de Spinoza hechas por algunos[2].

Lo esencial es lo que Spinoza llama «una vida humana»: «una vida humana entiendo, que no es definida únicamente por la circulación de la sangre, y otras cosas, que son comunes a todos los animales, sino sobre todo por la razón, la verdadera virtud, y la vida del espíritu.»[3]

Con lo que esta expresión tiene de lenguaje codificado, por alusión a Uriel da Costa, excomulgado después suicida, y que había escrito *Exemplar humanae vitae* [ejemplo de una vida humana], aparecido después de su muerte. Lo que hace de esta expresión, que vuelve varias veces en Spinoza, secretamente un combate del nominalismo de los vivos contra lo teológico-político.

En cuanto a la separación entre lo teológico y lo político, ya ocurría en la Haskalá del siglo XVIII, equivalente a la Ilustración, antes de su legalización por la Revolución y Napoleón.

Sólo retuve algunos elementos, pero que me parecen primordiales y simbólicos de lo que hay que trabajar, y que hacen de la Biblia no un origen, sino un funcionamiento. El ritmo principalmente tiene tanto futuro como pasado, por lo que implica de combate del pensamiento para pensar el lenguaje como todavía no se lo piensa.

---

[1] Traducción del Rabinato.

[2] Me permito remitir a mi libro *Spinoza poème de la pensé*, Maisonneuve et Larose, 2002.

[3] Es en el *Tratado político* (V, V). En el texto: «vitam humanam intelligo, quae non solâ sanguinis circulatione, & aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maximè ratione, verâ Mentis virtute, & vitâ definitur». En mi libro, p.173.

Estas cosas de la Biblia, la sacralización misma — texto *sagrado*, lengua *santa* (allí donde el hebreo dice solamente lengua o lenguaje de la santidad, *lashón hakodesh* — es la religión, paradojalmente, la que impide pensarlos, justamente por su indistinción entre lo sagrado, lo divino y lo religioso. Además, no solamente la teología judía, por su confesionalización, pero sobre todo lo teológico-político cristiano impiden pensar estas cosas, con lo que se dio en llamar la cuestión judía, que lo teológico-político cristiano creó, por su pulsión para ser el *verus Israel*.

Cuestión llamada judía, que sería mejor llamar la cuestión cristiana, pero no se puede, puesto que ella tiene el poder cultural. De ahí también toda la hegelianización que opone, en *El espíritu del cristianismo y su destino*, la religión del amor, el cristianismo, a la religión del odio, el judaísmo, eso de lo que las *Reflexiones sobre la cuestión judía*, de Sartre, son todavía el producto, el testigo. Todo esto impide pensar tanto el lenguaje Biblia como el lenguaje de los vivos contra el esencialismo que teologiza. De ahí el auto de sobreseimiento, la ausencia de lugar social para este pensamiento de los vivos, ese ninguna parte donde ponerse, al que llamé la utopía del Judío[1].

La confesionalización del judío, el judaísmo, paradojalmente, e invisiblemente, contribuye a enmascarar este efecto del lenguaje, este poema de los que están vivos, y que además enmascara lo que impide pensar esta relación entre el lenguaje y lo divino. El colmo: el judaísmo enmascarando el hebraísmo. Porque lo religioso, lo teológico, piensa signo, piensa griego. Corre detrás del francés corriente. Corre detrás del signo.

---

[1] *L'Utopie du Juif*, Desclée de Brouwer, 2001.

3

LEVINAS, EL UNIVERSALISMO EN EL REALISMO

Emmanuel Levinas, en *Quatre lectures talmudiques* [Cuatro lecciones talmúdicas][1], habla de la violencia, de la justicia y de la moral. En el Talmud estudió una «tradición ininterrumpida» (p.18). Muestro, a otro nivel, que yo estudio otra tradición ininterrumpida. Es notable para el pensamiento del lenguaje que Levinas plantee: «En realidad, el sentido literal, que es *enteramente* significante, todavía no es el significado. Todavía hay que buscarlo» (p.19). Sin saberlo Levinas no toma para nada el término de significante en el sentido de los lingüistas, en el sentido en que significante y significado son los dos componentes del signo. Lo que está implicado, es la posibilidad de una semántica serial, independientemente de lo semiótico, que consiste en el significado.

Levinas también, y de otra manera a lo que propongo pensar, en el terreno de la exégesis en el que se coloca, muestra que la Biblia no es solamente un origen, sino un funcionamiento. Una tradición. Pero también un tradicionalismo.

Para Levinas se trataba de «conservar la conciencia de sí en el

---

[1] Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, ediciones de Minuit, 1968 (conferencias de 1963 a 1966).

mundo moderno» (p.23). Desde el punto de la teoría del lenguaje, nada contradice, al contrario, la continuidad de la exégesis, pero se trata de hacer tomar conciencia de eso que, hasta aquí, parece haber sido totalmente impensado por la exégesis tradicional, es decir el papel de profecía de la teoría del lenguaje a través de la crítica del ritmo, de la crítica del signo, aprendiendo a escuchar la significancia y el ritmo en el lenguaje bíblico.

Se trata de descubrir un nuevo universal. Porque allí también «los fundamentos» han sido olvidados. Levinas terminaba su prefacio con «la gran enseñanza cuya formulación moderna todavía falta» (p.25). Es palabra por palabra lo que también tengo que decir, y por eso hago el análisis que esbozo en este libro.

Levinas trabaja en una moral, partiendo de la teología, de la «teosofía» (p.33). Pero «la teosofía es la negación misma de la filosofía» (p.71). Una «moral», es la palabra que emplea (p.34), una reflexión sobre el perdón, «moralidad social» y «prácticas rituales» (p.37).

Pero no hay en Levinas un solo pensamiento para la interacción del lenguaje, del poema, de la ética y de lo político. La moral es el objeto de una reflexión en sí misma y para sí misma, exactamente como en la heterogeneidad tradicional de las disciplinas entre ellas.

Sin embargo es capital señalar que este problema de perdón «no puede otorgarse sin que se respete al individuo» (p.44). Primero está el individuo, exactamente como «la vida», *'hayim*, primero están «los vivos» (p.46). Así la responsabilidad sería la esencia del lenguaje» (p.46). Y de repente se lee: «Es difícil perdonar a Heidegger» (p.56), en relación a las «tentativas incesantes» de «redimirlo». Eso demuestra que las cuestiones del Talmud no han perdido nada de su actualidad. No hay perdón «por procuración» (p.58).

Levinas comenta, entre otras cosas, palabras célebres: «actuar antes de comprender» (p.92) acerca de «todo / lo que Adonai ha hablado / haremos y escucharemos» (*Éxodo* 24, 7)[1]. Lo que tiene un sentido poético tanto como un sentido ético.

---

[1] Es mi traducción en *Les Noms* (Los nombres), traducción del Éxodo, Desclée de Brouwer, 2003. Levinas traduce: «Haremos y oiremos» (p.95), para *na'asssè venichma'*, y es verdad que *chama'* tiene los dos sentidos, oír y escuchar. Y finalmente, obedecer.

La ironía no está ausente. A propósito de la tierra prometida pero no «permitida» (p.12), Levinas define «al intelectual como aquél que nunca acierta su blanco pero, al menos, apunta muy lejos» (p.121). Y no me hago ilusiones sobre lo cultural, sobre su escucha de la teoría del lenguaje. Levinas agrega otra definición del intelectual: «es el hombre que rechaza la razón de Estado, es decir que dice la verdad». Más una tercera definición: «el hombre con el cual no se recurre a eufemismos, al que se le dice la verdad» (p.121).

Levinas llega a la pregunta: «¿Es necesario el judaísmo para el mundo? ¿No podemos contentarnos con Esquilo?» (p.165). Ya había respondido que sí (p.154), y según la reversibilidad: «el judío tiene necesidad del mundo, eso es seguro» (p.156). También tomo en cuenta que cuando habla «para los pocos filósofos presentes», agrega: «es decir para todo el mundo» (p.181). Porque todos somos sujetos.

En el terreno de la teoría del lenguaje que trato de pensar, planteo que el ritmo-Biblia es necesario para el mundo. Mauss decía que el ritmo es una «facultad de conjunto». El ritmo-Biblia es necesario para el mundo, para liberarse de la esquizofrenia del signo. Y el sentido del sujeto primero, emblematizado por el funcionamiento semántico que hace que los vivos sean la vida, es también necesario para el mundo, para luchar contra el fascismo de la esencialización primera.

Pero todo este desafío lenguajero, poético, ético, político es sin duda algo diferente de eso que Levinas llama el judaísmo: «el judaísmo es la *Biblia leída a través del Talmud*»[1]. Sin embargo, y no lejos de lo que oía Marina Tsvietaieva, cuando decía que «todos los poetas son judíos»[2], la profecía del ritmo no puede no producir una reactivación de ese momento del pensamiento, y de sus modos de pensamiento. Sí, un resurgimiento.

Para Levinas, la ética «realiza le religioso»[3]. Pero otra cosa impor-

---

[1] Emmanuel Levinas, *Le renouveau de la culture juive* (El resurgimiento de la cultura judía), Éditions de l'Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles, 1968, p.26.

[2] En ruso, la palabra que emplea corresponde a «youpin», *jydy*. [*Youpin*, en lugar de judío, es en francés un término de injuria. (*N. de T.*)]

[3] Emmanuel Levinas, *L'au-dèlá du verset, Lectures et discours talmudiques* (El más allá del versículo, Lecturas y discursos talmúdicos), ediciones de Minuit, 1982, p.20.

tante y siempre actual, que muestra al pasar, es que «Biblia y Talmud, profecía y espíritu crítico, significan precisamente la ruptura con las mitologías» (p.76).

Ni una vez en sus comentarios se examina, ni siquiera se evoca, la organización del movimiento de la palabra en el versículo. Llega incluso a decir que los versículos son «versos» (p.137) — desconocimiento radical del ritmo en la Biblia, que ignora la oposición entre versos y prosa, revestimiento de nociones griegas sobre la Biblia.

Su enfoque participa de la hermenéutica, con todo lo que esta implica de sentido del lenguaje, que es sobre todo el sentido del sentido de las palabras, el dualismo interno entre la forma y el sentido, lo que constituye el signo.

Maimónides nunca es mencionado por las lecturas que hizo de Amós y Jeremías, donde muestra que la visión profética viene de la audición. Lo que domina, es «revelación y obediencia» (p.76).

Mi objeto, mi criterio de análisis y de lectura no son religiosos y tampoco se integran en un enfoque que se inscribe en lo filosófico académico, que es cómplice y beneficiario del signo, y que ha olvidado o más bien nunca ha pensado los efectos éticos y políticos del realismo y del nominalismo. Lo que extraigo del texto bíblico concierne a todos, y entonces se trata de algo más que de «vagos recuerdos de recuerdos» (p.22).

Exigente teoría del lenguaje. Hay una «finalidad universalista» (p.225) también en la teoría del lenguaje tal como propongo pensarla, las interacción lenguaje-poema-ética-política. Y sea cual sea la «asimilación».

Levinas empieza lo que llamó *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger][1] declarando de Heidegger que es una «filosofía que no garantiza la sabiduría» (p.5). Pero agrega que «los motivos introducidos por Heidegger abrieron al pensamiento filosófico nuevas posibilidades o le proporcionaron un sentido nuevo a sus antiguas posibilidades» (p.5).

---

[1] Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avecHusserl et Heidegger* (Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger), Vrin, 1982. El estudio sobre Husserl es de 1940, el que hizo sobre Heidegger es de 1932, más otro que es de 1940. La primera edición era de 1949. Ésta última contiene ensayos nuevos.

Posibilidades nuevas no, puesto que se trata del viejo realismo lógico esencializante, sino un sentido nuevo, sí, por el desarrollo que aportó allí y que ninguno antes que él había realizado así. En su maximalismo.

Husserl, es la «fenomenología transcendental» (p.8), para Levinas, con «su antipsicologismo, su doctrina de la intuición de las esencias» (p.9), y «su teoría de la reducción transcendental», que se volverán a encontrar en Heidegger.

La lógica en Husserl «hace que todo objeto» —cualquiera— sea un «algo en general» (p.12). La condición misma del realismo lógico.

Luego, es «la distinción entre la materia y la forma» (p.12), sin la menor mención del signo, del cual es sin embargo la definición misma, con sus consecuencias.

Se trata del «*sentido de ser* como dirá Husserl más tarde — el *Seinsinn*» (p.16), «una nueva dimensión de la inteligibilidad» (p.17). Eso, es menos seguro. Pero el nominalismo es expresamente nombrado, y rechazado: «Husserl no solamente le reprocha al nominalismo que se pierda en el juego ciego de la asociación donde la palabra se vuelve un simple sonido verbal, sino que desconozca la conciencia *sui generis* que apunta o alcanza el ideal como tal» (p.19). Un «simple sonido verbal», no, sino el nombre dado a lo que designa, sin relación de continuidad entre la palabra y la «cosa». Y cita a Husserl, que dice: «no sabríamos negar que hablábamos de la *species* de una manera distinta, que, en un número muy grande de casos, no pensábamos y tampoco nombrábamos lo particular, sino su idea y que esta unidad ideal no sea el sujeto de nuestras aserciones tanto como puede serlo lo particular»[1]. Y Levinas agrega: «Enunciamos verdades que conciernen a objetos ideales» (p.19). La situación es clara: «Lo que se podría llamar el realismo platónico de Husserl resulta así de la reflexión sobre la intención que tiene las miras puesta en el objeto ideal. Tiene una base fenomenológica» (p.19). Todo eso sigue estando, como en tiempos de Abelardo, en el terreno de la lógica.

Y en el realismo. La palabra «no es "el signo" de su significación. [...] La palabra como expresión no es percibida por sí misma, es como una ventana *a través* de la cual miramos lo que ella significa»

---

[1] Citado p.19 de los *Logische Untersuchungen* II, p.156.

(p.21). Es una relación «entre el pensamiento y lo que él piensa» (p.22). La verdad está en «la intención que capta el objeto» (p.27). Es lo «categorial» (p.27) en primer lugar, «la intención específica de lo general» (p.29), y es «el idealismo husserliano» (p.33). De ahí «su desconfianza respecto a la historia» (p.34) y a «la actitud natural» (p.36). Es «la "puesta entre paréntesis" del mundo» (p.38). Donde Husserl situaba «la libertad del espíritu» (p.41), «la vida espiritual auténtica» (p.45).

Levinas concluía que la fenomenología de Husserl era «una filosofía de la libertad» (p.49), de una manera de hacer sentido que oponía al estatuto del sentido en Heidegger donde el *In-der-Welt-Sein* (ser en el mundo) hace que «el hombre en virtud de su existencia ya es desbordado» (p.50) — «en Husserl el fenómeno del sentido nunca ha sido determinado por la historia» (p.50), mientras que para él, en Heidegger, «el sentido se condiciona por algo que ya ha sido» (p.52). Pero, «a pesar de todo el abismo que la separa de Husserl» (p.52), la filosofía de Heidegger «sigue siendo tributaria de la fenomenología husserliana» (p.52). De allí saca el realismo lógico. Levinas también.

En su artículo de 1932 sobre Heidegger, Levinas lo ve como el que continúa a Platón «buscando el fundamento ontológico de la verdad y de la subjetividad» (p.55). Por supuesto parte de *Sein und Zeit*, Ser y Tiempo. Viene en primer lugar la «*esencia*» (p.56), «*la comprensión del ser es la característica y el hecho fundamental de la existencia humana*» (p.57), «la "temporalización" del tiempo es el acontecimiento de la comprensión del ser» (p.58). Y lo que es capital, para comprender la intención y la prosecución de mi análisis, es lo que dice entonces Levinas: «El interés de la ontología va hacia el sentido *del ser en general*» (p.59), y «ser, para el *Dasein*, es comprender el ser» (p.66). Eso, en la *Geworfenheit*, el ser arrojado al mundo que Levinas traduce por «derrelicción» (p.68), la «preocupación angustiada de su propia finitud» (p.69), que acarrea la decadencia donde la palabra «deviene la *palabrería* y la *verborrea*» (p.70). La oposición entre lo auténtico y lo inauténtico. La esencialización del pensamiento opuesta a la pobreza del lenguaje ordinario.

En todo eso, Levinas encuentra «una gran belleza» (p.71), en la angustia del «ser en el mundo» (p.74), en la «preocupación», *Sorge*, de

tal manera que el tiempo «no es un ente, sino el ser»[1] (p.76). Lo que escucha es siempre la finalidad universalista. Por y en el realismo.

Era en 1932. Entonces no preveía nada de eso que es el caldo, la papilla conceptual de la cual vive la polémica pro o contra Heidegger, desde la posguerra de 1945, para salvar o para condenar la implicación de Heidegger en el nacional socialismo y la relación de esta implicación con su pensamiento. Pero es notable que Levinas, que pasó su vida pensando la ética, como la relación a otro, no ve nada entonces de eso que ha hecho del realismo lógico la condición que condena la ética. Ni por un instante consideró las consecuencias de esta ontología sobre la ética y lo político.

Tampoco se puede olvidar que Jean-Paul Sartre, que pasó un año en Alemania, en Berlín, en 1933-1934, muy ocupado en Husserl, no parece haber visto nada, ni oído nada[2].

En 1940, la conferencia «La ontología en lo temporal», sobre Heidegger, continúa centrándose sobre «la esencia de la cosa», «la comprensión del ser en general» (p.78), y «la ontología, es nuestra existencia misma» (p.79), y «el problema de la ontología — el único que preocupa a Heidegger — lo lleva a la cuestión de la existencia humana» (p.81). El universalismo se vuelve una generalidad que suena a hueco.

Para la «comprensión —Das Verstehen— a la que Heidegger vincula el fenómeno del discurso» (p.83), Levinas quizás todavía no sabe que Heidegger abandona *die Rede*, el discurso, y sólo se queda con la *Sprache*, la lengua. Lo que también es un aspecto, el aspecto lenguajero, del realismo lógico.

Continúa comentando la *Geworfenheit*, el ser arrojado, la angustia, «el ser para la muerte» (p.86). Con una gran serenidad, como si de 1932 a

---

[1] Analicé y critiqué tanto la representación del lenguaje como la del tiempo, en Heidegger, en *Le langage Heidegger*.

[2] Lo que dice con total simpleza *L'Album Jean-Paul Sartre* (El Album Jean-Paul Sartre) (Gallimard, 1991, p.53): «a pesar del espectáculo del nazismo triunfante, nada parece inquietar verdaderamente al filósofo. ¿Es a causa de Husserl, ese "genio", ese "maestro" que lo absorbe plenamente? Aquel que se convertirá en el escritor comprometido de 1945 permanece notablemente sordo a su entorno político». Inventa el compromiso cuando la situación está despejada.

1940 no hubiera ocurrido nada, Levinas concluye: «La filosofía de Heidegger vuelve a entroncar con la gran tradición de la antigüedad planteando el problema del ser en general y responde a la preocupación del pensamiento moderno de devolver a la persona el dominio de su destino» (p.88-89). Devolver a la persona el dominio de su destino, sin duda no, porque todo el pensamiento del lenguaje en Heidegger borra a la persona, la funde en la raza. Cláusula: «la ontología de Heidegger [...] se convierte en el testimonio de una época y de un mundo que tal vez será posible superar mañana» (p.89). Paradójicamente, el «testimonio» es indiscutible, el deseo de superación sigue siendo de plena actualidad, y por mucho tiempo todavía.

4

La «mordaza del disimulo general», Jaspers

La oposición aparente de dos singulares, la filosofía europea, el judaísmo, es la oposición múltiple de dos plurales, las filosofías europeas, los judaísmos o judeidades. Para este último plural, basta con tomar conocimiento del libro de Eliézer Ben-Rafael, *¿Qué es ser judío?*[1]

Las cosas de la Biblia, y el pensamiento judío, serían lo impensado, lo no dicho de la filosofía. De allí vendría la hostilidad de algunos pensadores. Como se le tiene odio a aquellos a los que más se les debe.

Reflexionar acerca de semejante pregunta, es otra que cosa que buscar alusiones, aun menos referencias. Puesto que es incluso lo contrario. Lo que nos remite sobre todo a interrogarnos sobre aquello que se ha llamado el pensamiento judío. ¿Pero hay *un* pensamiento judío? Hace mucho tiempo que se respondió por la pluralidad[2].

Este impensado, este no dicho, este semiborramiento que es un semimantenimiento, está explícito gramaticalmente en el compuesto

---

[1] Eliézer Ben-Rafael, *Qu'est-ce qu'être Juif?* (¿Qué es ser judío?) seguido de *50 sages répondent à Ben Gourion* (50 sabios responden a Ben Gurión), Balland, 2001.

[2] Ya abordé estos problemas en *Le Signe et le poème* (El signo y el poema), Gallimard, 1975. Y en *L'utopie du juif* (La utopía del judío), Desclée de Brouwer, 2001.

«judeo-cristiano», donde ya no queda sino el componente «judeo». Muy pocas veces, cristianos que se hayan dicho judíos. En ese caso sería necesario decir «cristiano-judío». El hecho de que esta expresión no exista dice a las claras cómo son las cosas. Es el judeo- lo que queda. Como la estatua de la sinagoga con los ojos vendados de la catedral de Estrasburgo, mantenida como testigo del error. El cristianismo es la-verdad-yo-hablo.

Lo que hace rápidamente la distinción, que hay que respetar, a pesar de de la Inquisición y de las Cruzadas, entre el antijudaísmo y el antisemitismo, que nace en el siglo XIX (la palabra es de 1879, en alemán). Sin embargo el primero, que implica sin interrupción el tema del pueblo deicida (hasta Vaticano II) y del *verus Israel*, preparó el lecho del segundo. Sin olvidar la *limpieza de sangre*[1] de la Inquisición. Lo que justifica perfectamente la lógica del término *Endlösung*, «solución final», para acabar con eso de una vez por todas, desde hace diecinueve siglos.

Una raíz de esa relación es verosímilmente la relación fusional entre teología y filosofía, como se ve en Hegel en *El Espíritu del cristianismo y su destino.* Puesto que esta teología es cristiana.

Este motivo del *verus Israel*[2], con sus moneditas, la acusación de asesinato ritual (sangre de niño cristiano para hacer el roscón de Pascuas), esas cosas son tomadas integralmente, teológico-políticamente, en la islamización del conflicto israelo-palestino. Y los cristianos libaneses han sido los primeros, en 1920, en traducir al árabe los *Protocolos de los sabios de Sión*. La islamización es una neonazificación que la izquierda, en su compasionismo, no quiere ver[3]. Da la impresión de que me pierdo. No, no olvido los efectos políticos del realismo lógico.

Se podría creer que aquí se oponen filosofía y religión. Quiero mostrar que se trata de otra cosa, porque la filosofía está teologizada completamente. De manera variable por supuesto. Lo que se oponen son teorías del lenguaje.

---

[1] En español en el texto [*N. de T.*].

[2] *L'Osservatore romano* del 14 de mayo de 1948, al día siguiente de la creación del Estado de Israel, escribe: «no, Israel, somos nosotros».

[3] Lo he analizado en un artículo llamado «*Le devoir de résistance*» (El deber de resistencia), en *L'Information juive* N° 220, julio-agosto 2002.

Paul Veyne, en *¿Creyeron los griegos en sus mitos?* dice: «el papel político de la religión no es en absoluto una cuestión de contenido ideológico», como conclusión de una reflexión sobre la «pluralidad y analogía de los mundos de verdad»[1], que lo lleva a la crítica de la racionalidad: «cuando no vemos lo que no vemos, ni siquiera vemos que no vemos» (p.127).

Lo que interpreto desde el punto de vista de la teoría del lenguaje, en el sentido en que la tomo. No pensamos y no sabemos lo que no pensamos. Porque si no pensamos el lenguaje para pensar la sociedad, no pensamos.

En la medida en que lo que mina, y lo que dirige lo teológico-político cristiano en un un cierto número de pensadores es el tema del *verus Israel*, este tema crea a la vez un problema de identidad y un problema de origen. Lo que refuerza el desconocimiento de la ética y de lo político en la oposición bien archivada en la exclusiva lógica entre realismo y nominalismo. Es la oposición entre identidad y alteridad, ahí donde, más que cualquier otra actividad, el arte muestra que la identidad no adviene más que por la alteridad. La embestida de la teología acentuaba, además, que se tome a la Biblia sólo como un origen. Y ya borrada lingüísticamente por la Septuaginta.

De ahí el choque-Spinoza, que separa lo divino y lo religioso, lo que hace que los religiosos, que fusionan lo sagrado, lo divino y lo religioso, lo califiquen de ateo. Y no tienen en cuenta el discurso sobre lo divino en *La Ética*.

La teología muestra sin saberlo que el signo es también teología. Como aparece a través de *La parole efficace* (La palabra eficaz) de Irène Rosier-Catach[2], que lo estudia en el ritual cristiano de la Edad Media. Muestra solamente que el ritual expone un semiotismo. Pero por eso lo inverso también aparece: el signo es teología.

Diferencia radical con el lenguaje-Biblia, que es una poética de lo continuo, pero enmascarada, recubierta, desconocida por la helenización-cristianización.

---

[1] Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, éd. Du Seuil, 1983, coll. Points, p.44. Donde señalo, por placer, que Paul Veyne aplica el negacionismo a Faurisson mismo.

[2] Irène Rosier-Catach, *La parole efficace*, Seuil, 2004.

El resultado común, banal, es la ignorancia, y la ignorancia de esta ignorancia.

Un caso patente es Sartre, cuyas *Reflexiones sobre la cuestión judía*, a pesar de todas las buenas intenciones, muestran una ignorancia completa de eso que puede ser una interioridad judía. No hay más que una exterioridad, es el antisemitismo lo que hace al judío. Pero ¿acaso una ignorancia es un impensado, un no dicho? No queda claro, sobre todo si en lo impensado y no dicho se deja oír una denegación, un rechazo de saber, un rechazo de tener que sería también un rechazo de ser. Después, para Sartre, está el efecto Pierre Victor-Benny Lévy, lo que se aparta del problema que hay que pensar aquí.

Otro ejemplo, sin agresividad, puesto que ya no es necesaria, es Jaspers. Por su papel, que pone una venda en los ojos.

Está lo que Jaspers llama, al comienzo de *Introducción a la filosofía*[1], «la mordaza del disimulo general».

Cuando viene a «la idea de Dios», no puede no empezar diciendo: «La idea de Dios que es la nuestra, en Occidente, tiene históricamente dos fuentes: la Biblia y la filosofía griega» (p.39). Cita a Jeremías, y rápidamente después a Jenófanes, «en el 500 antes de Cristo», que decía: «un Dios único reina, que no reúne a los mortales ni por la apariencia ni por los pensamientos» (p.40), y «los filósofos griegos lo han comprendido: únicamente la costumbre quiere que haya un gran número de dioses; por naturaleza no hay más que uno» (p.41). Más adelante dice: «Pero la certeza de la realidad divina ha existido durante mucho tiempo antes que la revelación bíblica y fuera de su zona de influencia» (p.42).

Después vuelve a los «mandamientos bíblicos» (p.49) sobre la prohibición de imágenes e ídolos», «la exigencia del Antiguo Testamento», pero «el Antiguo Testamento mismo, no se plegó plenamente a esta prohibición: queda allí la imagen de la personalidad divina, de su cólera y de su amor, de su juicio y de su gracia» (p.49). Nueva alusión más

---

[1] Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, traducción de Jeanne Hersch, Plon, 10-18, 1965, p.9. Libro de 1950, traducido en 1951. Jaspers (1883-1969) era profesor de filosofía en Heidelberg, y en 1937 los nazis lo privaron de su título de profesor a causa de su matrimonio con una judía.

adelante a los «diez mandamientos, [...] una de las formas de la presencia de Dios» (p.72).

Jaspers hace la diferencia entre «Dios», llamado como un absoluto y los «sacerdotes»: «los sacerdotes confunden la obediencia a Dios con la obediencia a instancias constituidas en el mundo, iglesias, libros sagrados, leyes que pasan por ser una revelación directa de Dios» (p.75-76).

Jaspers, que había sido médico, antes de ser filósofo, confronta sin cesar las ciencias a la filosofía, pero en su cuadro del hombre y del mundo el lenguaje está absolutamente ausente, sólo que no conoce más que «el signo» y «lo que éste designa» (p.81), está «la interpretación» y «la escisión sujeto-objeto» (p.83).

Luego vuelve «un mito que, en la Biblia, representa al mundo como el aspecto visible de una historia trascendente: la creación, la caída, después las etapas que conducen a la salvación, hasta la salvación y el restablecimiento de todo» (p.88).

Aquí un examen del siglo de las Luces, «que se opone a la ceguera que consiste en admitir alegaciones sin someterlas a un examen crítico» (p.92). En primer lugar su crítica es una crítica de las críticas contra el siglo de las Luces: «se le reprocha que exalte la confianza del hombre en su exclusivo poder» (p.94) — pero «rechazar el siglo de las Luces, es como una traición para con el hombre» (p.95), y defiende la ciencia, y la tolerancia. ¿Hay para Jaspers un conflicto entre el siglo de las Luces y la religión?

Jaspers incrimina a «muchos fenómenos eclesiásticos y teológicos que se han producido a lo largo de los milenios; pero es una equivocación tener las miras puestas en la fuente original y la verdad de la religión bíblica. Esta fuente, esta verdad están vivas también en el siglo de las Luces, si éstas son auténticas» (p.97).

Sin embargo Jaspers ve en el siglo de las Luces «desviaciones» que han necesitado ataques «bien fundados» (p.97): esta o aquella «pretendida certeza que se declara definitiva [...] desprende una claridad falsa, provocando una nueva ceguera» (p.98).

Ninguna alusión más precisa. Cuando Jaspers aborda la cuestión del sentido de la historia de la humanidad, no olvida «los fundamentos espirituales de la humanidad», entre el 800 y el 500 antes de nuestra era, «simultáneamente y de manera independiente, en China, en

la India, en Persia, en Palestina, en Grecia» (p.104). Pero, cuando vuelve sobre esta «fase», pasa por Hegel: «Hegel decía: "toda la historia va hacia Cristo y viene de él. La aparición del Hijo de Dios es el eje de la historia universal"» (p.104-105). De la que da testimonio nuestro calendario. Sin embargo el «eje de la historia», para él, se sitúa exactamente «entre el 800 y el 200 antes de Cristo» (p.105). Y allí evoca a «los profetas, desde Elías, Isaías, Jeremías, hasta el segundo Isaías» (p.106). Después los Griegos. Pero en ese sentido de la historia, y en «*la unidad de la humanidad*» (p.112) sobre la que no se hace ilusiones, Jaspers no borró a Israel. Retuvo solamente a los profetas. Pone al lado de «la religión bíblica» (p.118) a los filósofos griegos. La Biblia está nuevamente en el mito con «la historia del pecado original» (p.125). Un origen.

En Jaspers, es un elemento que entra en la doble tarea, «asimilar toda lección del pasado», y «profundizar mi condición de individuo particular: mi propia historicidad, este origen propiamente mío, lo que hice hasta aquí; asumir lo que he sido, eso en lo que me convertí y lo que recibí como regalo» (p.126).

Y por último acerca de la historia de la filosofía, Jaspers escribe que «hasta el siglo XVII y más tarde todavía, todo el pensamiento de Occidente se inspira en la Antigüedad, en la Biblia, en San Agustín. Esta situación llega a su fin a partir del siglo XVIII» (p.149). Y agrega: «Desde el inicio del siglo XX, el olvido de estos fundamentos milenarios no ha hecho más que aumentar, mientras se desarrollaba un saber y un poder técnico disperso, una verdadera superstición de la ciencia, de los objetivos puramente terrestres al mismo tiempo que cargados de ilusión, un abandono vacío de pensamiento» (p.149).

Hasta donde sé, Jaspers es el único en criticar el «esquema donde la filosofía alemana, e incluso cualquier filosofía, tiende a la de Hegel, tal como era su convencimiento. Pero semejante concepto teórico violenta la realidad, desdeña todo lo que había en las filosofías anteriores de irremediablemente incompatible con el hegelianismo. Éste considera todo eso nulo y sin efecto, elimina del pensamiento de otro lo que le era esencial.» (p.150).

No es una casualidad que justamente sea Jaspers el que haya escrito *Die Schuldfrage*, palabra por palabra «la cuestión de la culpabili-

dad», pero el libro fue traducido con el título de *La culpabilidad alemana*[1].

Hay que recordar que *Die Schuldfrage* es un texto contemporáneo del proceso de Nuremberg. No menciona y no conoce más que «campos de concentración», no campos de exterminio, y nada, como en todas partes entonces, sobre la «solución final» que concierne a los judíos. Algo así como una ignorancia completa. Y para Jaspers, la culpabilidad es también la de las «Potencias victoriosas de 1918»[2] y de la no intervención contra Hitler en 1933. Lo que es indiscutible. Primera «gran confirmación del régimen hitleriano», el concordato del Vaticano con Hitler en 1933, «en la primavera de 1933» (p.173). Hasta el pacto ruso con Hitler en 1939. Para señalar que los alemanes han sido las primeras víctimas. Pero agregando, algo que sin duda es discutible: «El antisemitismo alemán no ha sido en ningún momento una acción del pueblo» (p.177). Aunque «los pogromos contra los judíos» (p.38), en 1938, estén nombrados.

El borramiento de la solución final es no obstante sorprendente, porque ya estaba programada en *Mein Kampf* de Hitler desde 1925.

El objetivo de este libro sobre la culpabilidad, era cómo volver a aprender a hablarse, *Miteinanderreden* (p.22), entre alemanes.

Jaspers es honesto, lo que es raro, y muestra mucho mejor una ausencia completa, tanto en él como en los otros, de la conciencia de una continuidad entre lo teológico-político cristiano del pueblo deicida y del *verus Israel* y el antisemitismo exterminador que siguió.

En su visión de conjunto de la filosofía, que es el objeto de *Introducción a la filosofía*, lo que domina, cuando hace su historia, para la Edad media, es la filosofía cristiana. Maimónides está ausente. Spinoza, «con la ayuda de nociones tradicionales y cartesianas, expresa una fe filosófica cuya inspiración metafísica es original y no pertenece entonces más que a él. Así es el único de ese siglo en tener hoy una comunidad filosófica que invoca su nombre[3]».

---

[1] Karl Jaspers, *La culpabilité allemande, Die Schuldfrage*, traducido por Jeanne Hersch, éd. de Minuit, 1948. El libro en alemán, es de 1946, apareció en Heidelberg.

[2] *La culpabilité allemande*, edición citada, p.168.

[3] Mostré en *Spinoza poème de la pensée* (Spinoza poema del pensamiento) cómo, con el pretexto de doctrina, y de spinozismo, se lo llevaba hacia los lugares más incompatibles entre ellos.

Jaspers está más orientado hacia el infinito que hacia la totalidad: «en las grandes filosofías, es la totalidad misma la que guarda en sí misma el infinito» (p.182). La parte judía sigue guardada en la religión. No es más que un origen entre otros. No un funcionamiento. En beneficio de la esencialización.

5

El olor de la esencia, Husserl

En Husserl, la esencia de los objetos hace que los objetos sean «contingentes cuando se los considera en sí mismos»[1]. Cada hecho «*contingente implica precisamente la posesión de una esencia*» (p.17). La esencia está «en la cima» (p.18). Son las «*generalidades eidéticas supremas*» las que «vienen a delimitar "regiones" o "categorías" de individuos» (p.18).

La «*visión de la esencia*» es «*ideación*» (p.19). Es «la esencia *pura*», que Hegel llama «Eidos» (p.20). El «objeto individual» es del orden de «la intuición empírica» (p.22). Todo eso en el terreno exclusivo de la «*lógica formal*» (p.22). Y la visión de la esencia» es «*originaria*» (p.23). El individuo «no es ni aprehendido, ni planteado en absoluto como realidad» (p.23). Husserl deduce de esto que «la *posición* y la aprehensión de la *esencia [...] no implica en ningún grado la posición de una mera existencia individual*; las *verdades puras relativas a las esencias no contienen la menor aserción relativa a hechos*» (p.25). El absoluto del esencialismo.

---

[1] Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, introducción y traducción de Paul Ricoeur, Gallimard, 1950 (texto de 1913), p.17. Yo ya había hecho un estudio sobre Husserl, «L'irréduction du langage chez Husserl», en *Le Signe et le poème*, Gallimard, 1975, p.342-372.

Está claro que esta relación entre esencia y «*existencia* (*Dasein*)« (p.26) enuncia la teoría del realismo lógico. El individuo es «*tomado puramente como un caso particular de las esencias y a la manera de*: 'en general'» (p.26). Es «*la generalidad propia de las esencias*» (p.26). La esencia es «el género» (*Gattung*) (p.27). Entre las «*ciencias puras de la esencia*» (p.31), Husserl enumera «la lógica pura, la matemática pura, la teoría pura del tiempo, del espacio, del movimiento, etc.» (p.31). Exactamente el estatuto medieval del realismo lógico. Ningún pensamiento, según parece, de efectos éticos, poéticos, políticos de esta esencialización primera.

En *La idea de la fenomenología*[1], más allá de las «ciencias naturales» (p.43), el objeto de la fenomenología es «la esencia del conocimiento» (p.43). Está «el conocimiento y el objeto de conocimiento» (p.43). Y Husserl intenta pensar «una ciencia del ser en sentido absoluto» (p.45). Se trata «*de elucidar la esencia del conocimiento y del objeto del conocimiento*, entonces ella es una *fenomenología del conocimiento y del objeto del conocimiento*» (p.45).

Esta «crítica del conocimiento» (p.49) identificada a la filosofía presupone el realismo lógico, pero el término no es pronunciado ni una sola vez. La búsqueda de «la esencia del conocimiento» se enuncia según una «esfera de presencia absoluta» (p.55). Es presentada como una «ciencia nueva» (p.56), según una «*inmanencia*» (p.57) y una «*transcendencia*» (p.59). Hay «existencias trascendentes» (p.42). Imposible «alcanzar las cosas en sí» (p.42) — «toda la búsqueda pues es una búsqueda apriorística» (p.83).

Es cuando considera la diferencia de los fenómenos que Husserl emplea por primera y única vez la noción de sentido: el carácter que los identifica es lo «que llamamos el sentido» (p.85). Sólo otra alusión al lenguaje, el «lenguaje de los místicos» para «la intuición pura» (p.88).

Lo que constituye el pensamiento es la esencialización: «los *objetos y los estados de cosas gener*ales vienen hasta nosotros a la presencia en persona» (p.86). Es lo que se opone por «una parte al error fundamental del psicologismo, por la otra al del antropologismo y el biologismo» (p.65),

---

[1] Edmund Husserl, *L'idée de la phénomenologie*, traducido del alemán por Alexandre Lowit, Presses Universitaires de France, 1970, (cinco lecciones de 1907, publicadas en 1950).

es decir «las tentaciones de la manera de pensar y de juzgar natural» (p.65). En eso interviene la «*reducción fenomenológica*» (p.68) sobre «el ser real» (p.69), el lado del «conocimiento ordinario» (p.71). Es así como llega «una ciencia de los fenómenos puros, *una fenomenología*» (p.71), como la «doctrina de la esencia de los fenómenos cognitivos puros» (p.72). Al «sujeto empírico, lo pusimos fuera de juego» (p.73). Entonces hay que «apartar todos los prejuicios naturales» (p.77). Así son «*las generalidades, los objetos generales y los estados-de-cosas generales que pueden llegar a la absoluta presencia-en-persona*» (p.77).

La fenomenología es pues «un análisis de la esencia» (p.77), «un conocimiento que trata sobre las esencias» (p.78), sobre «*la objetividad de la esencia*» (p.110).

No es indiferente que el ejemplo que Husserl toma para terminar sea «la esencia de un estado general, o empíricamente la esencia del estado alemán en cierta época, en cuanto a sus rasgos generales o bien en cuanto a sus determinaciones totalmente individuales, por consiguiente ese ser objetivo individual: 'el estado alemán'» (p.120).

Realismo lógico generalizado, todo Heidegger ya comenzó en Husserl. Las condiciones mismas de un fascismo del pensamiento que no se conoce como tal, que razona en la esencia pura, tomada como pensamiento. Sin ni siquiera pensar en que ella puede quemar, como Heidegger no vacilará en decirlo. Insensible a su olor de muerte. Desde lo alto de su cima y de sus supremos.

6

«ABOMINAMOS DE LOS JUDÍOS», VOLTAIRE

La Ilustración, en el siglo XVIII, es antirreligiosa, anticristiana, e incluso, como el cristianismo no viene de la nada, antiBiblia, antijudía.

Me parece que el aspecto antijudío es el único que recientemente retuvo Jean-Claude Milner, en las *Inclinaciones criminales de Europa democrática*[1]. Curiosamente parece olvidar en su libro el anti-judaísmo cristiano. Y si, por ejemplo, se observa lo que dice Voltaire en su *Diccionario filosófico*, es antijudeocristiano, ya que pone lo cristiano en lo judeo.

A modo de testigo, elegí en efecto a Voltaire en su *Diccionario filosófico*[2]. En el artículo *Abraham*, habla de los judíos como de «nuestros maestros y nuestros enemigos, a los que les creemos y detestamos». Hermosa confesión de ambivalencia.

Extrañamente, lo que muestra el artículo *Alma*, y sobre lo que insiste Voltaire, es que «en las leyes del pueblo de Dios, no se dice ni una palabra acerca de la espiritualidad y de la inmortalidad del alma» —

---

[1] Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, 2003.

[2] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Garnier-Flammarion, 1964. Edición de 1769.

«todo es temporal» (p.29). Y, al referirse a Moisés, en el mismo artículo *Alma*: «limita todos los castigos y todas las recompensas al tiempo presente» (p.31).

En el artículo *Cristianismo*, Voltaire cita la *Epístola a los Romanos* de Pablo, capítulo II: «El verdadero judío es aquel que es judío interiormente» (p.119).

Su *Credo* se sirve directamente de *Isaías* e incluso del *Génesis*: «Creo en un solo Dios, porque no puede haber más que una única alma del gran todo, un solo ser vivificante, un formador único» (p.152), pero también «que las disputas teológicas son a la vez la farsa más ridícula y el flagelo más horrendo de la tierra, inmediatamente después de la guerra, la peste, la hambruna, y la sífilis» (p.153).

El artículo *David* hace la lista de sus «acciones que harían estremecer de horror si no fueran increíbles» (p.159).

Hay desde luego en Voltaire, como en toda la tradición cristiana, la idea falsa de que «Zvaoth, para los judíos, significa el dios de los ejércitos» (al final del artículo *guerra*), mientras que el sentido es Dios «de las multitudes de estrellas». Como traduzco[1]. Esa mala traducción no es anodina.

Para Voltaire, la teología conduce la historia judía: «si Dios ha escrito siempre la historia de los judíos, es preciso entonces creer que todavía la escribe, porque los judíos son siempre su pueblo querido» (*Historia de los reyes judíos y paralipómenos*). Ironía.

En cuanto a un solo Dios, «es un error absurdo haber imaginado que los Judíos fueron los únicos que reconocieron un Dios único; era la doctrina de casi todo el Oriente; y los judíos en eso no fueron más que plagiarios, como lo fueron en todo» (*Job*).

Voltaire despoja sistemáticamente a los judíos de todo, e incluso del hebreo: «su jerga sólo se fue formando con el tiempo, de una mezcla de fenicio y de árabe» (*ibíd.*)

Caracteriza a los judíos por «su obstinación» (*Mesías*), los acusa de dar fe a las «ensoñaciones rabínicas» (*ibíd.*), de ser «esclavos de la letra»,

---

[1] Es lo que establece el diccionario de Koehler-Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, Leiden, Brill, 1967.

de no haber «profundizado como nosotros el sentido de las Escrituras» (*ibíd.*), en «su criminal encarnizamiento», en su «ceguera», «en su odio implacable contra los cristianos y contra el Evangelio» (*ibíd.*). Sigue una lista de falsos mesías que se termina con «Sabathai-Sevi».

A propósito de lo cual el artículo *Moisés* reduce todo el Pentateuco a fábulas: «¿Es verdad que llegó a existir un Moisés?». En la «nación judía todo era fenicio». Si Moisés hubiera escrito «no podía ser más que en egipcio». Aquí, es la ironía del filósofo la que habla, y «los sabios deben callarse cuando la Iglesia habla» (cláusula del artículo *Moisés*).

El Islam tampoco se salva. En el artículo *Necesario*, «a la especie humana no le era para nada necesario creer en el *Alcorán*: antes de Mahoma el mundo iba tal como va hoy», y «el *Alcorán* es ridículo, aunque cada tanto se encuentran allí cosas bastante buenas».

La mitología cristiana del pecado original tampoco se salva de la ironía de Voltaire (artículo *Pecado original*), «filósofo, *aficionado a la sabiduría*, es decir *a la verdad*» (artículo *Filosofía*). Donde Confucio es el sabio, seguido de Montaigne y de Bayle. No es el estatuto de los papas, en el artículo *Pedro*.

El Pentateuco es «el libro de la ley» (en el artículo *Religión*). Aún hoy se encuentra corrientemente la traducción de *Torá* por «la Ley», mientras que la palabra significa «Enseñanza». Esta traducción también tiene sus efectos perversos.

La historia de Salomón: «contradicciones». *El Eclesiastés*: «esta obra impía» (en el artículo *Salomón*). Y el *Cantar de los cantares*, «una rapsodia inepta, pero hay mucha voluptuosidad», y su estilo: «sin relación, sin orden lógico, lleno de repeticiones, confuso, ridículamente metafórico; pero hay partes en las que se respira la ingenuidad y el amor» (*Salomón*).

Así «nuestra religión cristiana está fundada en la judía, pero no en todos los libros que los judíos han escrito». Conclusión: «Abominamos de los judíos, y además pretendemos que todo lo que escribieron y que nosotros recogimos lleve la impronta de la Divinidad. Nunca hubo una contradicción tan palpable» (cláusula de *Salomón*).

Las palabras del final para Voltaire son *Teísta* y *Tolerancia*.

En todo este *Diccionario filosófico*, lo que domina en Voltaire respecto a los judíos, es el odio al odio: «nuestros enemigos, a los que detes-

tamos», de los que «abominamos», puesto que ellos mismos son «un odio implacable contra los cristianos, obstinados, ciegos, esclavos de la letra, plagiarios», y están en la teología, a la que Voltaire detesta. Ahora bien su odio mismo es teológico, y de herencia teológico cristiano. Sin embargo, al mismo tiempo, encuentra su teísmo en *Isaías*, al que cita, en el artículo *Credo*.

Voltaire expone un ejemplo característico de ambivalencia, y de la infiltración de la teología cristiana en lo que llama la filosofía.

Con Voltaire, ya estamos en Hegel: la religión del odio. Pero hay algo peor: este discurso sobre el odio al odio, que va a dar la necesidad de destruir a aquel que quiere y que va a destruirnos, es *Mein Kampf*. Continuación lógica.

Y ningún pensamiento acerca del lenguaje.

7

La sustancialización del judío

En primer lugar de Hegel sólo retengo *El espíritu del cristianismo y su destino*[1], donde su teología, que dará luego nacimiento a su *Fenomenología del espíritu*, modela su representación del cristianismo, religión del amor, y del judaísmo, religión del odio.

Cuando aborda la cuestión de las relaciones entre religión y filosofía, en *Lecciones sobre la historia de la filosofía*[2], sólo cita el Nuevo Testamento, no menciona más que la religión cristiana y a Cristo. Antes, sólo hay mitos, como «el mito de la caída de Adán y Eva» (*ibíd.*, p.197). Para él, la filosofía no se opone a la religión, «la *incluye*» (p.220). Y rápidamente: «La filosofía de los tiempos modernos ya está en sí unida a la religión, porque tuvo su origen en el mundo cristiano» (p.221). Raíz del esencialismo, y teologización del Signo.

Pero vuelvo al libro de Jean-Claude Milner, sobre *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*. Allí Milner traduce *Endlösung* por

---

[1] Ya mencionado. Y remito a mis análisis en *Le signe et le poème* (El signo y el poema), Gallimard, 1975.

[2] Hegel, *Lecons sur l'histoire de la philosophie*, Gallimard, 1954, colección Idées, tomo I, p.202 y siguientes.

«solución *definitiva*» (p.12) en vez de «solución final». Eso no cambia gran cosa. Tiene las miras puesta en un «problema», «tal como se plantea en Europa desde siempre» (p.12). Es decir por el cristianismo. Dicho de otra manera, decirlo no es algo nuevo, la cuestión judía es un problema cristiano. Ya he señalado que Jean-Claude Milner no lo dice.

Sin embargo, lo que mostró bien, es que Hitler no inventó el problema judío, ya está expuesto en *La cuestión judía* de Marx. Donde la solución es la integración, de tal manera que «el nombre judío es un fósil o, lo que equivale a lo mismo, un objeto filológico» (p.50) y «la solución definitiva del siglo diecinueve esclarecido implica a la vez el patriotismo y el antisemitismo» (p.50), «respecto a los judíos exteriores» (p.50).

Según Jean-Claude Milner, es para Hitler «un problema tan antiguo como el de las mareas» (p.58). No, por supuesto. No, no es un problema natural. No es un maremoto. Ni una enfermedad. Como algunos psicoanalistas lo han analizado.

Claro que sí, «el judío es aquel para quien se inventó la cámara de gas» (p.19).

Después, es la cultura del olvido: el mito de la «derrota completa del fascismo» (p.68), y «La memoria es un olvido que se ignora» (p.75). Lo que llama el «social-cristianismo» (p.86) se refiere a «Grecia y a Jesús» (p.86). Sigue una descripción de la «persistencia del nombre judío» (p.106).

Jean-Claude Milner tiene una hermosa fórmula: «el significante nombra realmente mucho más al sujeto cuanto que el sujeto no se reconoce allí» (p.116-117). Terminaba planteándose que «el primer deber de los judíos, no es, como lo imaginaba Herzl, liberar a Europa de los judíos. El primer deber de los judíos, es liberarse de Europa. No ignorándola (eso, sólo los Estados Unidos pueden permitírselo), sino conociéndola completamente, tal como ha sido —criminal por comisión— y tal como se ha vuelto: criminal por omisión sin límites» (p.130). Es la cláusula del libro.

Pero me parece que para situar mejor este análisis, y este programa, a Jean-Claude Milner le falta situarlos en relación a lo teológico-político, a la necesidad de desteologizar el humanismo, de desteologizar el pensamiento del lenguaje, el pensamiento de la ética, el pensamiento de lo político. Le falta una teoría del lenguaje, de la interacción lenguaje-poema-ética-política.

La paradoja de esta desteologización, es que ya está inscrita en el Génesis, en la elaboración de lo sagrado y de lo divino antes de lo religioso, puesto que lo religioso recién se elabora verdaderamente en el *Levítico*, *Y él ha llamado* (*vayira*).

Lo teológico-político es necesario para entender lo que pasa en lo que se llama la filosofía. Y allí encontramos, lo que Jean-Claude Milner no parece pensar, el conflicto vital y enmascarado del realismo y del nominalismo.

En efecto, la superposición de la Nueva Alianza a la Antigua, como un universal (y *católico* significa etimológicamente «universal», es decir «ocupo todo el terreno»), esta superposición olvida a Isaías. Lo que Jacques Ellul recordaba muy bien en *Islam y judeo-cristianismo*[1]. Isaías es el palimpsesto del pensamiento universal, el arquetipo del universalismo de la ética, y todo el universalismo del pensamiento es así el olvido, lo impensado del profetismo de Isaías. Pero el universalismo de la ética no es un esencialismo, es la consecuencia generalizada del nominalismo.

Jean-Claude Milner, en las *Inclinaciones criminales de la Europa democrática*, al hacer la historia de la racionalidad europea, del pensamiento de lo político, recuerda a Aristóteles, y a Pablo de Tarso, pero olvida a Isaías. Y también a la Biblia como funcionamiento.

Sin olvidar que el psicoanálisis, que ha sido tratado de «ciencia judía» como yo lo recordaba, muestra, y tal vez no sabe que lo muestra, el judaísmo, o a los judíos, como el inconsciente de la racionalidad occidental.

Con esta observación de Jean-Claude Milner, que al final de su Moisés, Freud concluye sobre «un enigma no resuelto; no es indiferente que este enigma sea justamente ése»[2], y pone de relieve el viejo problema de que «la razón por la cual los judíos han podido conservar su individualidad ha sido hasta hoy muy poco elucidada»[3]. El famoso misterio de la supervivencia del pueblo judío.

De donde Jean-Claude Milner distinguía «judíos de afirmación»,

---

[1] Jacques Ellul, *Islam et judéo-christianisme*, Presses-Universitaires de France, 2004.

[2] *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, p.109.

[3] Freud, *Moïse*, ed. Folio, p.244-246. Citado por Jean-Claude Milner p.109.

afirmación por el estudio, «judíos de interrogación y «judíos de negación» (*ibíd.*, p.108), más sutil que el *Judío imaginario* de Finkielkraut, y sigue hasta terminar en «la cultura como substituto del nombre judío» (p.112), a través de los «grandes nombres del saber» (*ibíd.*) como «Cassirer, Panofsky, Benveniste». Habría podido agregar a Bergson.

Otra figura de la ocultación, la celebridad: Freud, Trotski.

Jean-Claude Milner, en su libro *Le Juif de savoir* [El judío de saber][1], asocia «el nombre de judío y el nombre de saber» (p.9), los «portadores del nombre judío» (p.10). Es una sustancialización, y por lo menos discutible: como si sólo estuviesen ellos para saber, para ser seres de saber. Y la sustancialización es esencialismo.

Entre otras «figuras del judío asimilado»: «el judío de riqueza[2], el judío de influencia[3], el judío de talento» (p.12). En el «judío de saber», Milner pone a Hermann Cohen, a Hussserl, a Aby Warburg, a Panofsky y a Freud.

En la lista francesa, «Arsène y James Darmesteter, Salomón y Théodore Reinach, Marc Bloch, Émile Benveniste y muchos otros. Sin olvidar a Marcel Schwob» (p.12). Una vez más se olvidó de Bergson.

Al hacer una diferencia entre «judío» e «israelita»: «son franceses israelitas entre los otros» (p.13). Y luego después de haber incluido a Marc Bloch, lo excluye, como «Francés israelita» (p.13) porque se declaró «nacido Judío», «republicano» y «buen Francés». Se convierte en un «judío de los derechos políticos, que ha elegido, entre varias actividades posibles, una actividad de saber» (9.14). No queda muy claro. No solamente le da más o menos la espalda a la asimilación, sino a lo universal del nominalismo. Del cual una vez más parece no tener ni idea.

Extraño, como esta defensa e ilustración retoma todos los temas tradicionales del antijudío. Y no tiene la menor idea del problema de la teoría del lenguaje que es necesario pensar.

---

[1] Jean-Claude Milner, *Le Juif de savoir*, Grasset, 2006.

[2] Justamente un viejo tema cristiano antijudío: el judío y el dinero.

[3] Otro trema antijudaico y antisemita: los judíos están en todas partes.

8

La esencialización-desaparición del judío, entre otros

Ahí donde Jean-Claude Milner sustancializa, Alain Badiou esencializa, universaliza y paradójicamente produce, sin saberlo, una universalidad negativa, contradictoria, sofística. Su universalización transforma todo lo que conceptualiza en quintaesencia. Todo, la filosofía, el derecho, la política, la ética, el lenguaje, y el judío. Sobre el cual esta operación tiene un efecto perverso y pérfido, porque, por un juego de prestidigitación, lo hace desaparecer.

Abstractor de quintaesencia, en nombre de las «responsabilidades de la filosofía»[1], teoriza «la ética de las verdades» (p.41). Por lo cual las verdades son esencializadas, y las esencializaciones, verdades. Para definir el Mal — con una mayúscula de esencialización — «en su esencia» (p.43).

Los conceptos no protestan. Pero ahí donde la operación hace mucho daño, es acerca de los «alcances de la palabra "judío"». En apa-

---

[1] Alain Badiou, *Circonstances* (Circunstancias), 3. *Portées du mot «Juif»* (Alcances de la palabra «Judío)», éd. Lignes, 2005, p.72. Libro compuesto en parte de fragmentos tomados de otros libros de Badiou: el capítulo II de la *Éthique* (Ética), y el IV de *Saint Paul, la fondation de l'universalisme* (San Pablo, la fundación del universalismo).

riencia, se trata del doble rechazo, tanto de la persecución nazi como de la «plusvalía» (p.13) —saboreemos la elegancia comercial del término— que esta operación ocasionó para la palabra «judío».

Es que Alain Badiou plantea que «cualquier procedimiento de verdad presenta las diferencias, y despliega al infinito una multiplicidad puramente genérica» (p.57). Genérica, es la esencialización del realismo lógico. Así opone «la universalidad» a toda «particularidad» (p.59), hasta la abstracción de toda realidad, como cuando propone la «fusión pura y simple» (p.94) de Francia y Alemania, «por ejemplo».

Absolutiza todo lo que conceptualiza. Así absolutiza el nazismo como el «Mal radical» (p.31), mientras anuncia que esta «puesta en trascendencia» (p.31) parece justamente pertenecer a «la religión» (p.33).

A la inversa, propone pensar «la singularidad de la exterminación» de los judíos, «la singularidad del nazismo» (p.34). Donde el hecho de que el nazismo «se piense como revolución "alemana"», según Badiou, es «justamente eso lo que confundió a Heidegger»[1] (p.38). Yo demuestro que Heidegger no se confundió, por la noción misma de nacional-esencialismo. Badiou es de aquellos que tienen indulgencia por el pobre que se confundió.

Alain Badiou es un «militante» (p.60) de lo universal. En apariencia. En realidad, se trata de un pseudouniversal, que mezcla la paradoja al sofisma. Y a la denegación de las especificidades. Mientras pretende que «no ignora, sino que excede, los particularismos» (p.18).

Así para el juego de prestidigitación magnífico, según el cual el alcance verdadero de la palabra «judío» sería lo universal, pero lo universal implicando la desaparición de cualquier especificidad, el único verdadero judío es aquel que se niega, y a la inversa el Estado de Israel, al afirmarse como Estado de los judíos se convierte en un «país antisemita» (p.25). No se puede llevar más lejos la contradicción y la perfidia, por la esencialización pseudoidealizante del «judío» universalizado-eliminado y vuelto contra sí-mismo.

Inversión de la victimización-sacralización del nombre «judío», donde se vuelve a encontrar la inversión palestina según la cual los

---

[1] En *L'Éthique, Essai sur la conscience du Mal* (La Ética, Ensayo sobre la conciencia del Mal), Hatier, 1993, p.65.

judíos, son ellos, e Israel los nazis. Badiou habla de «genocidio de los Palestinos» (p.26). El compasionismo pro-palestino no quiere ver cómo los palestinos recurren a la propaganda nazi. Vieja historia entre los árabes, ya que que los árabes cristianos fueron en 1920 los primeros traductores de los *Protocolos de los Sabios de Sión*, sin olvidar la amistad del gran muftí de Jerusalén con Hitler. Desconocimiento y falsificación histórica ideológicamente situadas: «El Estado de Israel es la forma exterior, de naturaleza colonial, que la sacralización del nombre de los Judíos ha tomado» (p.25) — «Estado colonial» (p.13). La realidad es completamente diferente: las primeras inmigraciones de los años 1880, la invención del Estado de los judíos por Théodore Herzl en 1895 y el primer congreso sionista en 1897, la Declaración Balfour de 1917 y la propuesta de las Naciones Unidas en 1947 de crear dos Estados, uno palestino y uno israelí, propuesta rechazada por los árabes y aceptada por los otros. En 1948, ninguno en Europa tiene conciencia del genocidio de los judíos y esta creación no fue concebida en absoluto como una compensación por la solución final. Recién se toma conciencia del genocidio unos veinte años más tarde.

El nombre «judío» es declarado un «nombre nazi», un «predicado nazi» (p.13) porque los nazis han elaborado la exterminación de los judíos. Es un «mal significante» (p.25). Hitler es aquel que ha «exaltado, sobremultiplicado el nombre de los judíos» (p.24). Donde se revela una forma particular de negacionismo: «el nombre de "judío" es una creación política nazi, que no tiene ningún referente preexistente» (p.40; *L'Éthique*, p.67) ¡*Ningún referente preexistente*! Sólo que Badiou ha olvidado algunos miles de años de continuidad hebraica y judía, en su pluralidad interna desde la Dispersión. Una continuidad poética, filosófica, y religiosa. Aparte de la «pequeña vida», como dice Baudelaire. Pero Badiou retoma caricaturalmente la posición de Sartre en *Reflexiones sobre la cuestión judía*: es el antisemitismo el que crea al judío. Al mismo tiempo es nombrado «bajo el nombre de "judío" el universal abstracto, la eternidad de las verdades, en dirección a todos» (p.41; *L'Éthique*, p.68). Es Hegel: el pueblo judío no tiene historia porque sólo tiene la de su martirio: «elemento ideológico victimario» (p.10), «sacralización victimaria» (p.11). Badiou acepta a la vez la sacralización victimaria y la rechaza, en nombre de una universalización que equivale a desaparición.

En apariencia es anti-antisemita, critica la diferencia que se hace

entre «los judíos y los franceses» (p.7), el «subconsciente racialista que viene de los años treinta» (p.8). Rechaza «el negacionismo relativo a la existencia de las cámaras de gas y a la destrucción de los judíos de Europa por los nazis» (p.8). Tanto como la imputación de antisemitismo con el pretexto de juzgar al Estado de Israel colonialista. Ya he dicho lo que era necesario pensar de eso, históricamente.

Badiou toma la palabra «Shoa» como «una etapa verbal de esta sacralización victimaria», pero invierte a contra-historia el estatuto del nombre «judío» como «un nombre por exceso sobre los nombres ordinarios» por «la gracia de haber sido una víctima incomparable» (p.11). La realidad ideológica y sociológica es que *judío* iba comúnmente con *sucio*: *judío sucio*[1], hasta el punto de que esa palabra ensuciada con este contacto había dado por correctivo la palabra limpia *israelita*.

De denegación en denegación, Badiou deniega «la acusación oída a menudo de fundación por Pablo de un antisemitismo cristiano» (9.56). Referencia que descubre el evangelio según Badiou. Y que se junta sin que él lo sepa, ostensible e invisiblemente a la vez, con el borramiento del borramiento del judío de Heidegger en su conferencia *El Peligro*, como veremos más adelante.

El recurso, o retorno, a san Pablo hace aparecer al esencialismo como la religión del ateo. Nada más cristiano que semejantes ateos.

Y ya san Pablo esencializaba el cristianismo. Al basarse en san Pablo, Alain Badoiu, el «militante de la verdad», se convierte en el profeta del cristianismo. En *San Pablo, La fundación del universalismo*[2], desde el prólogo, se declara «hereditariamente irreligioso» (p.1) y «ateo» (p.3), interesado solamente en la «figura militante» (p.2) de san Pablo. Lo convoca y lo invoca como patrón «de una *singularidad universal*» (p.14) contra «la comunitarización del espacio público» (p.9).

Alain Badiou no parece ver que su héroe es el inventor del *verus Israel*: «la cuestión es: ¿Quién es elegido? ¿Qué es la elección?» (p.23). Porque lo que ve como fundador para el cristianismo, y que le da «un doble principio de apertura y de historicidad» (p.26), es exactamente el hecho

---

[1] *Sale juif*, en francés. En francés, *sale*, además de sucio tiene el sentido despreciativo de cerdo o maldito para personas [*N. de T.*].

[2] Alain Badiou, *Saint.Paul, La fondation de l'universalisme*, P.U.F., 1997; 3° edición 1999.

de presentarse como el *verus Israel*, ni «una secta judía», ni «un ilusionismo nuevo» (*ibíd.*), sino el «doble» en cuestión.

Así, la posición «atea» y militante deja tranquila y no interroga a la teología cristiana fundamental, que interiormente tiene sus consecuencias: el *verus Israel* incluye los temas de la teología de la prefiguración, del pueblo deicida, de donde salen los mitos de asesinato ritual y la posibilidad misma de los *Protocolos de los Sabios de Sión* con la solución final como efecto último.

También la «integral actualidad de Pablo» (p.39), por la que milita Alain Badiou, es al mismo tiempo y sin que lo sepa la integral actualidad del tema teológico-político del *verus Israel* con todas sus implicaciones.

Él mismo dice bien que Pablo no es únicamente «un teórico del acontecimiento cristiano sino también el infatigable creador de la Iglesia» (p.40).

El «Dios» del que habla (p.49) es el Dios de la religión, cristiana. Al mismo tiempo que la crítica de «la onto-teología» (p.50) vuelve a pasar por Heidegger. Discurso de «militante de una verdad» (p.55), que se ve como «el sujeto de una verdad» (p.57).

De hecho, Badiou habla el lenguaje Heidegger (el léxico de las traducciones francesas de Heidegger), cuando, al proferir que «*la oposición del espíritu y de la carne no tiene nada que ver con la del alma y la del cuerpo*» (p.59), enuncia que esta «teoría de la división subjetiva» está «en la manera del carácter acontecimiental de lo real, surrección de *otro objeto*» (p.60) — en la *manera*. Y más adelante, una vez más: «en la manera del acontecimiento» (p.85). Lo que, rápidamente, consuena con Lacan. También habla el lenguaje Lacan: «lo real es acontecimiento puro» (p.61). Es el estatuto y el papel del mito de la resurrección en Pablo, «teórico de la verdad» (p.65) — un «principio de sobre-existencia» (*ibíd.*). La «gracia» después de la «ley» y por encima de la ley, que es el «discurso judío» (p.68). La *ley*, discurso judío, error canónico de traducción, ideológicamente revelador. Vuelvo a esto en seguida. La resurrección que por sí sola construye la dialéctica de la antidialéctica: Hegel tampoco, que «opera una captura del acontecimiento-Cristo» (p.69) y «la posición de Pablo es antidialéctica» (p.70), en el hecho de que «el resucitado es lo que nos filializa y se incluye en la dimensión genérica del hijo» (p.78), de manera que «*el pensamiento de Pablo disuelve la encarnación en la resurrección*» (*ibíd.*). En «nuestro materialismo de la gracia» (p.85).

Todo eso propala y continúa entrañando la vieja identificación, por el griego de la Septuaginta, entre el «Dios de los Judíos» y «la Ley» (en hebreo, *torá*, es «la enseñanza», no la ley, y menos aún recargada con una mayúscula). Con el paso del «Uno» (en el *mono*-teísmo) al «*para todos*» (p.80). En la propuesta de Badiou que resume a san Pablo, y plantea que «el único correlato posible del Uno es el universal» (*ibíd.*), se entiende integralmente el sentido etimológico de *católico*: «universal». La esencialización misma.

La Ley es «de ahora en más uno de los nombres de la muerte» (p.83). Con alguna casuística también: «nunca soy yo el que peca, es el pecado el que peca en mí» (p.86-87). Donde Badiou vuelve a encontrar «la interpretación lacaniana del *cogito* (allí donde yo pienso no soy y allí donde soy no pienso)« (p.87). Lo que saca a la luz un sentido que la banalidad de lo cultural nos ha hecho olvidar, en «la terrible fórmula de Cor. II 3, 6-7: «*tò grámma apokténnei, tò dè pneûma zoopoiei*», la letra mata, pero el espíritu crea la vida» (p.87). Es decir el paradigma según el cual la Ley, la letra son el judaísmo, y el espíritu, el cristianismo — la exacta teología de la prefiguración.

Y es el primer sentido de «apóstol de las naciones» (p.101), en el sentido donde *éthnoi* es justamente la traducción griega de *goim*, que significa «naciones» en el sentido de los no judíos. Es curioso que Badiou encuentre «que se traduce de manera bastante inexacta por «naciones» (p.43) esta palabra tan situada.

Así, el «acontecimiento-Cristo es propiamente la abolición de la ley, que no era más que el imperio de la muerte» (p.91). Entonces, sin decirlo, Badiou reescribe *El espíritu del cristianismo y su destino*, de Hegel, que veía al judaísmo como la religión del odio y al cristianismo como la religión del amor. Al volver a partir de Pablo: «El amor es el cumplimiento de la ley» (*pléroma nómou he agápêe* Rom.13-10) (p.92). Muy absorto en «el teorema del militante» (p.95) y en san Pablo, lo que Badiou habla es Hegel, mientras piensa allí donde no está y sigue estando allí donde no piensa.

También trabaja en la recusación de la opinión según la cual «la predicación paulina abría la época de los orígenes cristianos del antisemitismo» (p.108). Habría únicamente, en Pablo, ruptura «con una ortodoxia religiosa» (*ibíd.*). Lo que no es en nada evidentemente «una forma de racismo» (*ibíd.*). Pero es sacarse de encima un problema con un puro

artificio de vocabulario. Porque el antijudaísmo teológico-político del cristianismo no es el antisemitismo, que nace en el siglo XIX. El anacronismo es cómodo.

Es justamente la oposición clásica entre lo universal y lo particular: «la particularidad judía» (p.109), dialectizada por la referencia a Abraham y no a Moisés, exactamente como el Islam, más tarde, se refiere a Abraham. El universalismo (sinónimo: la catolicidad) sigue siendo «la fundación cristiana» (p.115). Fundación, puesto que se apoya en el enunciado «Cristo ha resucitado» (p.117), enteramente teológico. Logológico. Donde el discurso de Alain Badiou se fusiona con el de san Pablo en discurso de un «militante de la verdad» (p.117), que traslada la posición de san Pablo, generalizándola, a un pensamiento del sujeto: «Pablo nos dice: siempre es posible que piense en el siglo un pensamiento inconformista. Eso es lo que es un sujeto. Él es el que sostiene lo universal, y no la conformidad. / No es universal sino aquello que es como excepción inmanente» (p.119). Donde se dialectiza sutilmente, invisiblemente, la oposición entre el ateo y el cristiano, como una pantomima del pasaje del judío al cristiano, del teólogo al filósofo. Resurrección-apocalipsis: «el pensamiento no espera» (p.119).

Alain Badiou habla constantemente, y desde hace tiempo, en nombre de la filosofía: «La filosofía localiza»[1], «La filosofía no existe sino en la medida que extirpa los conceptos de su presión histórica que pretende no concederles más que un sentido relativo» (p.13). El esencialismo, identificado a la filosofía. «El filósofo considera...» (p.33). Badiou es la filosofía que habla. Incluso ha escrito un *Manifiesto para la filosofía*[2]. Es justamente su papel. Pero como la quiere pura, a la filosofía, la esencializa: «Hablo aquí como filósofo capacitado, como lo sostengo[3], de que la fusión entre la filosofía y su condición política arruina una y otra» (p.43). Su reflexión sobre la política elimina a «los individuos concretos» (p.47). No está interesado por las formas de vida, sino por las relaciones abstractas, donde se sitúa, mirando «la esencia de la política, tal como la filosofía traza su concepto como condición de

---

[1] Alain Badiou, *D'un désastre obscur. Droit, État, Politique*, editions de l'aube, 1991, p.14.

[2] Éd. du Seuil, 1989.

[3] Aquí, Badiou remite a su *Manifeste pour la philosophie*.

su propio ejercicio de pensamiento» (p.54). Agregando: «*esta* política no es en absoluto el poder o la cuestión del poder» (*ibíd.*). Hay angelismo en su esencialismo.

En su libro *L'Éthique, Essai sur la conscience du mal*[1], Badiou critica una ética abstracta, «inconsistente» (p.12) de los derechos del Hombre, en nombre de las «situaciones concretas» (p.9), de la «singularidad de las situaciones» (p.17) — pero es para llegar a una esencialización de la ética, y de la verdad.

En primer lugar parece ponerse en la continuación de Levinas, a favor de «una suerte de radicalismo ético» (p.19), que reconoce «de esencia religiosa» (p.23). Sin Dios no queda más que una «sociología vulgar» (p.26), a la que barre en nombre de la *verdad*: «una verdad es *la misma para todos*» (p.27). Rechazo de las «diferencias "culturales"», tan masivas como insignificantes» (p.27).

Cuando plantea: «sólo hay ética *de las* verdades» (p.28), Badiou se sitúa en esencialista de la verdad, y en apariencia eso en el nombre mismo de la diversidad: «No hay en efecto un solo Sujeto, sino que hay tantos sujetos como verdades, y hay tantos tipos subjetivos como procedimientos de verdad» (p.28).

El sofisma generalizado y el gusto por la paradoja, contra los lugares comunes, le hacen decir a Badiou enormidades, como «En el fondo, el nazismo era de parte a parte una ética de la Vida» (p.34), ya que «asumía implacablemente la necesidad de terminar con vidas indignas» (p.34).

Badiou propone entonces «la ética de las verdades» (p.37), llamando verdad «al proceso de una fidelidad a un acontecimiento», una «*ruptura inmanente*» en relación a los «saberes establecidos», y ese «proceso de verdad *induce* un sujeto» (p.39).

Ese sujeto no será «el militante individual» (p.40), ha «tenido diferentes nombres (a veces «Partido», a veces no). Y por cierto el militante entra en la composición de ese sujeto, que una vez más lo excede (y justamente este exceso lo hace advenir como inmortal)« (p.40). Donde se muestra el esencialismo: el sentido de la eternidad en Badiou, «el acontecimiento [...] de lo Inmortal» (p.45), donde sitúa «*intensidades de*

---

[1] *L'Éthique, Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, 1993.

existencia inigualables» (p.48). Idealización que tiene su belleza, pero una belleza totalmente en la esencialización. En el cielo de las ideas.

La esencialización del «Mal radical» (p.55) le hace tomar como *ejemplo* «la exterminación de los judíos de Europa por los nazis» (p.55). Insiste: «no empleamos la palabra *ejemplo* a la ligera» (p.56). Porque es lo que sitúa luego las analogías: «Nasser, es Hitler» (p.56), analogías que da el mismo Badiou como una «puesta en trascendencia» (p.56). Que servirá para la victimización de los judíos, cuya «singularidad» e «irreductibilidad» es reconocida (p.57). Pero rápidamente se invierte: «porque la realidad de lo inimitable es la constante imitación» (p.57). De nuevo la esencialización, y que va a volverse contra las antiguas víctimas.

El esencialismo tiene un efecto lenguaje: es la *celebración* — de la poesía, del amor, de la ciencia, de la política.

Y cuando Badiou dice «la lengua», en lugar de «lenguaje», como en «la lengua del poema no es la del periodismo» (p.73), habla la esencialización: «la lengua-sujeto (lengua del militante, del investigador, del artista, del enamorado...)» (p.74), «producción del proceso de verdad» (p.76), es exactamente la esencialización del lenguaje Heidegger: *die Sprache spricht*, la lengua habla, la que habla es la lengua.

Entonces, en cuanto al efecto del realismo sobre el pensamiento del lenguaje, Alain Badiou ofrece un buen ejemplo: esencializa incluso el nominalismo.

Militante del esencialismo, Badiou es hegeliano: «Una tesis fundamental de Hegel es que manifestarse es de la esencia del ser. La esencia de la esencia es aparecer»[1]. En nombre de lo absoluto, concluye: «sigo siendo hegeliano» (p.237). Es decir teólogo. Nada mal para un ateo.

Y acá es donde se plantea la pregunta, para el que habla en nombre de las «tareas de la filosofía» (p.244) y de la ética, de eso que Alain Badiou dice del nominalismo, bajo la invocación de «siempre recomenzar la depuración, siempre poner al descubierto lo real» (p.97).

Ahora bien hay en él una interferencia de la distinción, sin embargo fundamental para la ética, entre realismo y nominalismo. Porque se

---

[1] Alain Badiou, *Le siècle*, Éd. du Seuil, 2005, p.153-154.

plantea justamente «el problema de la *nominación* de los procesos, en la teoría de los nombres» (p.149). Donde remite a Jean-Claude Milner, del cual vimos el esencialismo. Y agrega: «Uno puede preguntarse si las grandes totalidades macroscópicas no son convocadas, en el caso de su pertenencia «comunista», como nombres (política proletaria, arte burgués, campo socialista, campo imperialista, Estado de los obreros y de los campesinos...) cuyo entero valor es universalizar a buen precio un proceso en el momento mismo de su esterilidad o de su fijación estatal. El nombre es lo que hace valer la singularidad más allá de ella misma» (p.149). Así critica a la vez las esencializaciones, y dice que no son más que nombres. Parecería entonces nominalista. Pero atribuye a los nombres solos el «universalizar a buen precio». Atribuye entonces al nominalismo las propiedades del realismo. Confunde los dos.

No es el único de los «filósofos de instituto», como decía Alain, en confundir a uno con otro. El precio que se paga por no pensar. Rorty, por ejemplo, hacía otro tanto[1]. Es un síntoma mayor del esencialismo que no se reconoce como tal, y lo cómico silencioso del lenguaje.

Contra este pensamiento abstracto, y vacío de humanidad, de lo universal, que no da en realidad más que la universalización de su propio modelo abstracto, es importante, es vital plantear que el único pensamiento fuerte de lo universal es que solo lo singular cada vez es lo universal. Dicho de otra manera, lo universal es la infinita diversidad de las especificidades, si se realiza cada vez para ella misma, por ella misma, si todas las otras especificidades la reconocen como tal.

Primero los vivos. El nominalismo o la muerte. Porque este esencialismo es la muerte.

---

[1] Lo mostré en *Politique du Rythme — politique du sujet*, Verdier, 1995, p.418-422.

9

La reducción al origen, Leo Strauss

Leo Strauss es un historiador de la filosofía política, pero al mismo tiempo escribe *Pourquoi nous restons Juifs?*[1], que se presenta como una «reflexión sobre la revelación bíblica»[2]. Con los viejos problemas de oposición entre particularismo y universal, entre religión-«revelación» y filosofía-«conocimiento», retorno al pasado y mirada al futuro, herencia e invención. Lo bíblico, sólo un origen.

El punto de partida de Leo Strauss es la frase célebre de Heine: «El judaísmo no es una religión, es una desgracia». Vuelve a esta frase más adelante: es «la opinión grosera y simplista de Heine según la cual el judaísmo es una desgracia; era algo mucho más grande que la desgracia» (p.46). Pero en Heine, se trataba de humor. El humor judío, por supuesto.

El lugar conceptual de su reflexión es «soy un especialista en ciencias sociales» (p.16). A lo que sigue otra cita célebre, atribuida a August Bebel: «El antisemitismo es el socialismo de los imbéciles» (p.21). Con-

---

[1] Leo Strauss, *Pourquoi nous restons juifs, Révélation biblique et philosophie*, éd. de la Table ronde, París 2001. Este libro es una recopilación de intervenciones diversas. La conferencia que abre el volumen y le da su título es de 1962.

[2] Prefacio de Olivier Sedeyn, prologuista y traductor, p.7.

secuencia: «Es imposible no seguir siendo judío. Es imposible huir de nuestros orígenes» (p.21). La solución, para Strauss, es política, pero no se olvida de «una cultura judía» (p.25). Biblia, Talmud, Midrash: retorno a lo religioso. Pero el mundo que describe es «pos-judeo-cristiano» (p.30). Entonces la asimilación «no podría ser un fin en sí» (p.33). Y rechaza toda «interpretación en términos de cultura» (p.55).

La expresión misma de que más allá de la oposición entre creencia y descreimiento «la cuestión judía persiste» (p.53) manifiesta sin saberlo una esencialización: «hay que considerar el conjunto de la situación» (p.53). Los casos individuales no son más que fragmentos de eso. Sin olvidar el sofisma célebre (está en Levinas), de que el judaísmo no es una religión «puesto que el término «religión» no es un término judío» (p.43). En efecto, no hay *religio* ni en el sentido de *religere* (recoger indicios) ni en el sentido de Lactancio que lo deriva de *religare*, unir el hombre a Dios y los hombres entre ellos, lo que Durkheim no ha hecho más que continuar. Pero está *dat*, «decreto, ley, uso» en el sentido corriente de religión. Y *dati* en hebreo medieval significa «piadoso, ortodoxo», y en hebreo moderno «religioso».

Leo Strauss, es lo social-político solo, sin ningún pensamiento del lenguaje. Y en la medida en que las únicas unidades de su pensamiento son religión, y pueblo, son masificaciones, es realismo lógico: ¿qué son los judíos? fragmentos del judaísmo, más o menos enteros o disgregados. La alternativa es otra esencialización, puramente política, «la nación judía» (p.68), que a su vez «no ha resuelto el problema judío» (p.69), «el problema judío es insoluble» (p.70).

Después Leo Strauss aborda a Spinoza[1]: Spinoza ha «negado abiertamente la verdad del judaísmo» (p.86). Cuando Spinoza separó lo divino de lo religioso, lo que permite pensar «una vida humana» contra lo teológico-político. Leo Strauss está manifiestamente del lado de lo religioso.

Ahora bien Leo Strauss afirma que «la forma más grande de conocimiento que él [Spinoza] llama conocimiento intuitivo no es el conocimiento de la substancia única o de Dios, sino el conocimiento de las cosas y de los acontecimientos singulares» (p.87). Es la posibilidad

---

[1] *Pourquoi nous reston juifs* (Por qué seguimos siendo judíos), prefacio a *La critique spinoziste de la religion* (La crítica spinozista de la religión). Texto de 1965.

misma del nominalismo[1]. Spinoza: «el primer filósofo en ser a la vez demócrata y liberal» (p.88), y «el iniciador del republicanismo moderno, que se funda en la dignidad de cada hombre» (p.88). Se trata de un «derecho natural de cada ser humano» (p.88). Es el nominalismo de «una vida humana». Que se junta con Montaigne: «cada hombre lleva la forma entera, de la humana condición» (Ensayos III, 2).

Es lo que lo religioso realista no puede sino condenar, como Leo Strauss lo recuerda de Hermann Cohen (p.91), que justifica la excomunión de Spinoza (p.93). Leo Strauss declara la misma oposición a Spinoza, e incluso «más grande aún» (p.93), reconociendo a la vez que para Spinoza «los profetas fueron tan universalistas como Jesús» (p.94). Recuerda también que Rosenzweig reaccionaba ante Cohen hablando de su «profunda injusticia» para con Spinoza (citado en p.99). Acerca de lo cual prosigue: «Cohen no leyó a Spinoza de manera suficientemente literal» (p.105), y llega a la conclusión de un antagonismo entre Spinoza y el judaísmo «no teórico sino moral» (p.110), y termina con una voltereta: «Yo había entendido entonces a Spinoza de manera excesivamente literal porque no lo había leído de manera bastante literal» (p.113).

Al respecto Leo Strauss admite que su espíritu tomó su orientación profunda en «el pensamiento de Heidegger» (p.116), y que para él «Heidegger, que aventaja en inteligencia especulativa a todos sus contemporáneos y que es al mismo tiempo el equivalente en el plano intelectual a lo que Hitler fue en el plano político, intenta seguir una vía que nadie abrió antes que él o más bien pensar de una manera en la cual los filósofos en todo caso nunca habían pensado antes» (p.116).

Es justamente eso lo que es groseramente ilusorio e inexacto, y que es el efecto de una ausencia completa de pensamiento del lenguaje. Porque el pensamiento de Heidegger desarrolla y magnifica el realismo lógico medieval, que tenía que conocer muy bien, ya que su tesis de habilitación en 1915 fue un *Tratado de las categorías y de la significación en Duns Scoto*. Pero hay precisamente, en el desarrollo de su pensamiento, una radicalización, es su extensión político-esencialista, tanto como poético-esencialista. Lo nuevo no es el modo de pensamiento, es su poetización, su politización, su nacionalización. Y su maximización.

---

[1] Donde Leo Strauss remite a *Ética* V, XXV y 36 escolio y al *Tratado teológico-político* VI, sección 23.

De esta manera se entiende la fascinación que ha ejercido. Y Leo Strauss, sin el punto de vista de la teoría del lenguaje, de la cual no tiene ni idea, también fue orientado y se fascinó como muchos otros.

Atenas y Jerusalén — «la fe bíblica» y «el pensamiento griego»[1], en la oposición de lo «particular» y de «lo universal» (p.138), este academicismo del pensamiento, que es al mismo tiempo el desconocimiento perfecto del nominalismo, según el cual cada singular contiene lo universal. Como filósofo, Leo Strauss ha «zanjado ya a favor de Atenas contra Jerusalén» (p.139). Pero la Biblia no aparece en él sino a través de un «estudio histórico-crítico» (p.139). La Biblia es, y no es, sino un origen. Lo que lleva a un largo comentario paráfrasis del comienzo del Génesis.

Con, como para tantos otros, la mala lectura clásica del «comienzo del comienzo» (p.142), desde el primer versículo: «En el comienzo, Dios creó el cielo y la tierra». De ninguna manera. Error que ya denunciaba Rashi en el siglo XI: la frase no está terminada, termina en el versículo 3. La primera cosa creada ha sido la luz. Lo que por otra parte Leo Strauss dice más adelante (p.182).

A continuación, otro error canónico, para «Dios ha dicho» del versículo 3, supuestamente dicho «por un hombre anónimo» (p.142, 179), lo que es imposible: «ningún hombre puede haber sido testigo ocular de la creación y de la creación del cielo y la tierra por Dios», de lo que deduce que «la tradición [ha] atribuido a Moisés las palabras citadas» (p.143). Leo Strauss no parece conocer el comentario de San Agustín que leía en ese verbo «decir» la figura de la voluntad divina. No una lengua humana.

Luego Leo Strauss enuncia que «es sólo después de la creación del hombre que Dios ha dicho que eso estaba muy bien», aunque lo dice seis veces (en los versículos 4, 10,12, 18, 21, 25) el hombre recién llega en el versículo 26.

Es una lectura de la Biblia que sigue la crítica bíblica del siglo XIX, en términos de «compiladores anónimos que han cosido juntos escritos y tradiciones orales» (p.159). Lo que Leo Strauss compara a la *Teogonía* de Hesíodo, a Parménides y a Empédocles, a Platón, siempre en cuanto al problema del origen del mundo, del bien, del mal. La comparación con Platón provoca una reanudación del contrasentido acer-

---

[1] En el texto titulado «Jérusalem et Athènes, Réflexions préliminaires».

ca de la palabra: «El Dios platónico no crea el mundo por su palabra» (p.163), porque es el revestimiento del comienzo célebre del *Evangelio según san Juan* sobre el versículo 3 del Génesis. Otra cristianización: Isaías es citado para «el Señor de los ejércitos» (p.167), mientras que es el Dios «de las multitudes de estrellas». El error multisecular no es anodino, lo sabemos.

Un texto de 1957 «Sobre la interpretación del Génesis» continúa oponiendo los «valores del mundo occidental [...] en parte de origen bíblico y en parte de origen griego» (p.175). Cuestión de «herencia». Leo Strauss opone naturalmente Dios, los milagros, a los problemas del conocimiento, a las «leyes científicas» (p.178). La Biblia, para él, es solamente un origen. La noción de herencia es histórica, orientada al pasado. No dice nada de lo que llamo el funcionamiento.

Ni un solo pensamiento para el lenguaje, para la teoría del lenguaje, mientras habla del «pensamiento humano». Pero ¿cómo reflexionar sobre el pensamiento humano olvidando el lenguaje?

Los seis días de la creación —una «cosmogonía», una «cosmología» (p.187), lo que entiende por este último término una «descripción articulada del mundo visible» (p.191). Así pues «el mundo ha sido creado por Dios» (p.189), es una «religión cósmica» (p.190).

En cuanto al segundo relato de la creación, «la mujer a partir de una costilla del hombre», de allí concluye que, según el texto, la mujer es «inferior al hombre» (p.193). Donde manifiestamente Leo Strauss no conoce lo que los asiriólogos saben desde 1915, que esta «costilla» es sin duda el arquetipo de los errores de traducción, a partir de una leyenda sumeria donde *Ninti*, «la Señora que hace vivir», cura a Enki, a la que le duele una costilla, lo que también se dice *ti* en sumerio, de donde el calambur «la Señora de la costilla», que evidentemente no pasó al hebreo[1].

Así, clisé tras clisé, la reflexión sobre «el conocimiento del bien y del mal» (p.194) equivale a la vieja oposición entre «la obediencia a la revelación» y «la libertad humana» (p.195).

Volviendo a Hermann Cohen, «el judaísmo es la fuente, la fontana

---

[1] La historia es contada por Samuel Noah Kramer, en la *L'histoire commmence à Sumer* (La historia comienza en Sumer), Artaud, 1975, libro que apareció veinte años antes en los Estados Unidos.

de donde surge la religión de la razón» (p. 202), para «establecer una armonía entre el judaísmo y la cultura» (p.204). Se trata del «motor de la ley moral» (p. 211). Pero Cohen ha señalado que «el descubrimiento del individuo como Yo fue el gran progreso que debemos a Ezequiel» (p. 212). Lo que es capital. Es todo el nominalismo en la Biblia como funcionamiento.

En Leo Strauss, se trata siempre de las «fuentes del judaísmo» (p.127), el lazo entre la ética y la religión. Queda la casa de estudio. Luego, a propósito de otro filósofo judío, Isaac Husik, la «filosofía judía de la Edad media», con el razonamiento de que «la filosofía judía es imposible en el mundo moderno» (p.240), porque «la emancipación de los judíos en la época moderna» exigía que el judío aporte su contribución a la civilización, «no como judío, sino como hombre» (p. 241). Citado de Isaac Husik. Según el corte entre religión y filosofía, que devuelve una vez más «la filosofía judía» y el judaísmo al pasado, desde el punto de vista de la filosofía. Con esta contrapartida contradictoria del efecto sobre «la mayor parte de la humanidad civilizada», que «La unidad de Dios, y la idea de la ética y de la justicia social, son todo lo que queda del judaísmo» (p.250). No, como no dejo de mostrarlo. Y justamente por la oposición entre realismo y nominalismo.

El libro de Leo Strauss termina con «Freud acerca de Moisés y el monoteísmo», donde Freud es puesto en la categoría de los judíos «felices de haber nacido judíos» (p.267), en relación a aquéllos que «desean no haber nacido judíos». Feliz pero «vulnerable al "antisemitismo"» (p.268). Leo Strauss ofrece la categoría del «buen judío no religioso» (p.269). Que hace el psicoanálisis de Moisés. Y Leo Strauss hace el de Freud: «la poca consistencia de las pruebas» (p.278), «una creación de la imaginación de Freud» (p.279), «un aspecto de la psicología de masas» (p.281), así «las religiones son neurosis» (p.282), y el problema mayor reside en «el extraño poder de supervivencia del pueblo judío a pesar o a causa del odio intenso del cual este pueblo es objeto» (p.285). Por último, «el misterio persiste fundamentalmente. Pero Freud no extrae de allí ninguna conclusión» (p.290). Así nos quedamos con la elección por hacer «entre la ciencia y la religión» (p.291).

Ausencia completa de la teoría del lenguaje para entender la relación con la ética y con lo político. Oposición tradicional entre religión y filosofía. Ahí todo está para que la Biblia no sea más que un origen. Y el campo sigue libre para el nacional-esencialismo.

10

Lo horrible no tiene un porqué, Hannah Arendt

Jean-Claude Milner escribe en Le *Juif de savoir*: «Hannah Arendt es esencial» (p.14).

Ahora bien Hanna Arendt es un caso patente, e ilustre, de una relación turbia de la filosofía con el judaísmo. Se diría que la aureola que la rodea impide ver, por deslumbramiento sin duda, cuánto Heidegger ha marcado su pensamiento del lenguaje. Porque ella tiene la voz de su amo para decir que la lengua alemana es la lengua de la filosofía, ya menos el inglés, en cuanto al francés, ni hablemos. Repetición de la frase famosa de Heidegger, que, cuando los filósofos franceses quieren filosofar, hablan alemán. Caso agravado de realismo lógico, que esencializa la lengua alemana.

Es en la medida en que esta cuestión de lo impensado llamémosla judaica es una cuestión acerca de la filosofía, que habría que volver a ver, de una manera distinta al clisé cultural académico, la obra de Hannah Arendt, para ver cómo su noción de totalitarismo olvida no solamente a la Biblia como funcionamiento, sino el problema judío en el nacional-socialismo. Y cómo en general se sigue discretamente de largo acerca de su lenguaje Heidegger. Y su famosa noción de totalitarismo es amalgama. Hitler, Stalin al mismo nivel, eso contribuye a esenciali-

zar y a borrar la «cuestión judía», sin hablar de la Biblia como funcionamiento. Eso permanece impensado en ella.

El problema, con Hanna Arendt, y tal como aparece en su entrevista de 1964 titulada «Sólo permanece la lengua materna», es la permanencia en toda su obra, de la influencia de Heidegger. Jean-Claude Milner escribe: «en lo que concierne a la lengua alemana, ella creía que la filosofía había constituido su tesoro más preciado»[1]. Eso es Heidegger. Algo que Jean-Claude Milner no aborda. Los «nombres de Jaspers y de Heidegger» (*ibíd.*, p. 43) sólo son mencionados para la biografía de Hanna Arendt. Y la marca de Heidegger es lo que produce la debilidad de pensamiento de Hanna Arendt, a propósito de Auschwitz, cuando todo lo que encuentra para decir de eso, es que «eso no habría debido producirse jamás — *dies hätte nie geschehen dürfen*»[2].

Pero todo lo que hay en ella al respecto, es psicología sobre «el mal radical» (p.150). Y continúa haciendo Heidegger con el tema de la «técnica» (p.152, 154). Último insulto al pensamiento. A lo que hace falta pensar.

Sin embargo, lo que Jean-Claude Milner dice de eso muestra que es también todo lo que él mismo tiene que decir al respecto: recomenzar el lenguaje Heidegger de 1949 sobre «la fabricación de cadáveres» (p.157).

El título original *Vies politiques*[3] es *Men in Dark Times* (Hombres en tiempos de oscuridad). Hannah Arendt aborda allí de entrada «las palabras engañosas y perfectamente eficaces de casi todos los personajes oficiales» (p.8). Pero rápidamente se refiere a los «parágrafos de Ser y Tiempo que tratan del «se» indeterminado, de su «palabrería» (p. 9). El lenguaje Heidegger.

De paso, para ella, durante los «primeros años» del Tercer Reich, «quiero decir el primer período que va de 1933 a 1938» (p. 27), el «Tercer

---

[1] En *Le Juif de savoir*, p.159.

[2] Citado por Jean-Claude Milner en *Le juif de savoir*, p.144, y que traduce inexactamente como : «cela n'aurait dû se produire» (eso no debería haberse producido). No, es «jamais» (jamás), *nie*.

[3] Hanna Arendt, *Vies politiques*, Gallimard, 1974 (textos de 1956, 1960, 1965, 1966, 1967, 1968, 1971).

Reich no fue en ningún caso totalitario». Y más adelante habla del «cacareo intolerablemente estúpido de los nazis» (p. 33). Es todo. Y es falso.

En su elogio a Karl Jaspers, se habla de sus intervenciones «en las cuestiones políticas del momento» (p. 86-87), donde ha sido el único, durante el nazismo, en representar «la *humanitas* en Alemania» (p. 88). No se olvida de mencionar que la mujer de Jaspers, su «suerte» (p.91), es judía. Pero en esta *humanitas*, nada sobre el lenguaje. Después Jaspers vuelve, como «*ciudadano del mundo*» (p.94): sólo se trata de «conceptos políticos» (p.94), en una «vida consagrada al pensamiento» (citado de Jaspers, p.100). La «filosofía de la humanidad» (p.105) no tiene el lenguaje.

En Herman Broch, es «la primacía absoluta, intangible, de la ética» (p.147) y la teoría del conocimiento recuerda a Hannah Arendt el comienzo del *Evangelio según San Juan*: «En el comienzo estaba el Logos... y el Logos se volvió carne» (p.173). Una vez más un cristianismo como quien dice un solecismo.

Cuando llega a Brecht: «Los poetas están ahí para que se los cite — no para que se hable de ellos» (p.197). Entonces, es el problema de su «conducta» (p.199). Cuenta sus desdichas, y cita al poeta, al «escritor *comprometido*» (p.239).

Después es la «gloria póstuma» (p. 246) de Walter Benjamin, que «pensaba poéticamente» (p. 248). Pero «jamás hubo hombre más aislado» (p. 255). Sus desdichas son por «culpa del jorobadito» (p. 265). Hannah Arendt nos trae «al *flâneur*» (p. 271) en París, al «*hombre de letras*» (p. 279), al coleccionista, en las cosas judías ya no como religión sino «fenómeno social» (p. 281), «el antisemitismo reinante» (p. 284). Nada sobre su teología del lenguaje en «La tarea del traductor». Incluso, las palabras de Benjamin, «se podría creer [...] que vienen de un texto de Heidegger» (p. 301), y su filosofía del lenguaje está «muy cerca de la posición heideggeriana» (p. 304).

Y finalmente su discurso para los ochenta años de Heidegger, en 1969, dice y vuelve a decir que con él «el pensamiento se volvió vivo» (p.310): «hay un maestro: se puede aprender a pensar» (*ibíd.*). No parece saber incluso que para pensar el pensamiento hace falta también, o más bien en primer lugar, pensar el lenguaje. Para ella siempre es «el pensar de Heidegger que contribuyó a determinar de manera tan decisiva la fisonomía espiritual del siglo. Este pensar tiene un nivel de

penetración que es únicamente propio de él y que, para captarlo y trasladarlo a palabras, reside en el uso transitivo del verbo 'pensar'» (p.310). Sí, en efecto, pensar el lenguaje. Las apariencias son engañosas en Heidegger.

Pero para ella, su Heidegger, es «un pensar *apasionado*, en el cual Pensar y Ser-Vivo se vuelven uno» (p.312). Este «pensar» (p.314), tan a menudo magnificado, y «solitario» (p.314) es una «estancia» (p.315). En cuanto a la relación con el nazismo, para Hannah Arendt es una «escapada» (p.318), por el hecho, dice, de que él «jamás ha leído *Mein Kampf*» (p. 319). Víctor Klemperer, en LTI, ha mostrado que no era necesario haber leído *Mein Kampf* para hablar el lenguaje de la época.

Heideggeriana hasta el final, Hannah Arendt exalta totalmente a Heidegger: «la tempestad que el pensamiento de Heidegger desata [...] no tiene su origen en el siglo. Viene de lo inmemorial y [...] regresa a lo inmemorial» (p. 320). Cláusula de su elogio.

Ella no sabe que lo que acaba de decir define exactamente la esencialización generalizada de Heidegger, y este inmemorial — en efecto generalmente salido de las memorias — es el viejo realismo lógico. Viejo, pero siempre presente.

El individuo en y por el nominalismo, y según sus intermitencias, es lo que Bernard Groethuysen estudiaba en *Antropología filosófica*[1], una historia de la individuación.

Pero para Hannah Arendt, y Paul Ricoeur[2], en su prefacio a la *Condition de l'homme moderne*, es «encerrarse en un individualismo o en un subjetivismo que le harían dar la espalda a la filosofía política» (p.23). Para Hannah Arendt, el individuo no es más que un «agente» (p. 207). El academicismo del esencialismo.

Cuando Ricoeur escribe que «pensar, *es* pensar la eternidad» (p.18), repite a Heidegger. Y cuando Hannah Arendt habla de *estancia*, Ricoeur comenta: «Aquí no podemos dejar de pensar en el análisis de Heidegger sobre el acto de *habitar*» (p. 21). Ricoeur, no más que ella, carece

---

[1] Bernard Groethuysen, *Anthropologie philosophique*. Ya mencionado en el primer capítulo. Libro publicado en alemán en 1928-1931, traducido al francés en 1952.

[2] Prefacio a Hanna Arednt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961 y 1983.

del «concepto adecuado» para entender que el nazismo, «esa experimentación monstruosa del sistema [...] vuelve a los hombres mismos absolutamente *superfluos*» (p. 12). Permanecemos en la «confesión de lo impensable» (p. 13) y únicamente con categorías políticas e ideológicas. Las del esencialismo.

Es el pensamiento político, el pensamiento de lo político, sin pensamiento del lenguaje. Y sin embargo Hannah Arendt dice: «es el lenguaje el que hace del hombre un animal político» (p. 36). Pero eso no produce ningún efecto de teoría. Hannah Arendt, en *Condition de l'homme moderne*, se limita «a un ensayo sobre el trabajo, la obra y la acción» (p. 38).

Ahora bien sin pensamiento acerca de los efectos éticos y políticos, y poéticos, del realismo opuesto al nominalismo, es imposible entender algo capital en el nacional-socialismo, que Hannah Arendt borra y borra que borra, en su pensamiento del totalitarismo.

Es que en el encadenamiento de los esencialismos también está, ahí, el esencialismo de la raza. Algo que nunca había ocurrido, con su corolario, la esencialización del complot planetario tomado de los *Protocolos de los Sabios de Sión*. Noción ausente en Hanna Arendt.

No, Hannah Arendt no ha pensado una antropología, pensó únicamente una sociología y una política, una moral política. No puede responder a la pregunta que ella misma hacía en la introducción a los *Orígenes del totalitarismo*: «*¿Por qué pasó lo que pasó? ¿Cómo fue posible?*»

No piensa el realismo, y mucho menos el nominalismo.

11

Perder la voz, con Agamben

Sigo mi búsqueda, con Agamben. Giorgio Agamben empieza *Le langage et la mort*[1] con una cita de una frase de Heidegger en *Das Wesen der Sprache* (La esencia de la lengua), cuarta sección de *Unterwegs zur Sprache*, «Por el camino hacia la lengua», y no *Acheminements vers la parole* (De camino al habla): «Die Sterblichen sind jene, die den Tod als Tod erfahren könen — Los mortales son aquellos que tienen la posibilidad de experimentar la muerte como muerte», sin darse cuenta, más bien sin ni siquiera haber podido saber, que es prácticamente lo que dice la conferencia de Brême *El Peligro*, conocida en 1994, que deniega a los que murieron en los campos de exterminio el hecho mismo de haber muerto, puesto que no tienen una esencia humana[2]. Y puesto que la esencia de la muerte supone la esencia del ser. El esencialismo *über alles*.

---

[1] Giorgio Agamben, *Le langage et la mort, Un séminaire sur le lieu de la négativité*, (El lenguaje y la muerte, Un seminario sobre el lugar de la negatividad) traducido del italiano por Marilène Raiola, Christian Bourgois editor, 1991 (Turín, Einaudi, 1982), p.13. La cita de Heidegger se omite en esta edición, falta allí la segunda ocurrencia de *Tod* (*den Tod als erfahren*) en lugar de den *Tod als Tod erfahren*. La frase está sacada de *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1959, p.205. Restablecí el texto de Heidegger.

[2] Lo que estudio más adelante, en el capítulo 15.

El discurso de Agamben no se da como una «interpretación del pensamiento de Heidegger» (p.14). Pero repite y vuelve a repetir a Heidegger, mientras desarrolla este pensamiento inicialmente citado para vincular la esencia del lenguaje a la esencia de saberse mortal.

Así el hombre es llamado a la vez «el mortal y, al mismo tiempo, el *hablante*». A lo cual, pura asociación de ideas, opondría otro ejemplo de pensamiento: la traducción en el comienzo del Génesis (en 2, 7) del hebreo *néfech jaiá*, «alma viviente» por el arameo del Tárgum, *roua'h memalela*, «soplo hablante».

Pero las referencias de Agamben son las del Nuevo Testamento, donde los hombres están condenados a la muerte «a causa de Jesús» (II Cor. 4, 11, citado en p.14). Teológicamente, la mayúscula de Verbo agrega «a través del Verbo». Así el pensamiento de la negatividad se aplica a pensar «el vínculo entre el lenguaje y la muerte» (p.15).

El punto de partida está en *Sein und Zeit* (50-53), donde «Heidegger sitúa la relación del *Dasein* con la muerte» (p.19). Contrariamente a su anuncio inicial, Agamben no hace otra cosa que citar e interpretar a Heidegger. Cuando comenta luego un poema de juventud de Hegel, recurre repetidas veces a la noción de «indecible» (p. 32, 35) y no parece saber cuánto esta noción pseudopoética es un efecto de teoría del signo: la «pobreza de las palabras» (p.35). No conoce, o no nombra, más que «el querer-decir mismo, la *Meinung*» (p.38). Lo inefable es «algo sin importancia» (p. 39).

De las gramáticas especulativas de la Edad Media, Agamben extrae que «la dimensión de significación del pronombre se confirma así coincidiendo, de cierto modo, con la esfera del *puro ser* que la lógica y la teología de la Edad Media caracterizaban como dimensión de significación de las *trascendentia*» (p.50). El puro ser es «la *ousía*» (p.52), la esencia. La ocasión para recordar la relación de Heidegger a Duns Scoto. El problema de los pronombres plantea una diferencia, «el tránsito del mostrar al significar» (p.53). La «conversión de la lengua en habla [...] se llama, desde hace dos mil años, *ser, ousía*» (p.58). Otra vez el vínculo entre «la trascendencia del ser y del mundo» (p.58) y Heidegger: lo que «Heidegger identifica como la estructura fundamental del ser-en el-mundo es la trascendencia del acontecimiento del lenguaje en relación a eso que, en este acontecimiento, es dicho y significado» (p.59). Y es de nuevo, sin que esté dicho, la presuposición del realismo lógico: «la

estructura lingüística original de la trascendencia», «la trascendencia del ser en relación al ente», dada como «el lugar del lenguaje» (p.59).

No es por nada que este metalenguaje plantee un «*entrelazamiento entre reflexión gramatical y reflexión teológica*» (p.61). Hay signo en la teología (cristiana) y teología en el signo.

Lo cómico de la situación ocurre con la referencia al «*pasaje de la escritura santa* (Éxodo 3-13) *donde Dios, solicitado por Moisés a revelarle su nombre*» (p.63) responde en latín, como si el latín fuera la lengua de la Biblia, confunde la Biblia con su traducción, sin saber que las traducciones son desescrituras de la Biblia, empezando por la Septuaginta, seguida de la Vulgata y de la mayor parte de las traducciones en las lenguas europeas. Así pues Dios responde: «*si dixerint mihi: quod est nomen eius? quid dicam eis? [...] sic dices eis [...] qui est misit me ad vos*». El latín de la Vulgata[1], con el verbo «ser» *en presente*, permite que el verbo ser sea «*pensado como el nombre más adecuado y «absoluto» de Dios*» (p.63). Dios, es el ser. Es muy cómodo. Pero en hebreo, es un incumplido con valor de futuro. Eso ya no permite en absoluto la misma esencialización[2]. La misma pre-heideggerización. Y la evocación del tetragrama, que Agamben agrega, está aquí fuera de lugar, puesto que no está en el texto. Pero de allí deduce «*una «gramática» de lo inefable*» (p.66).

Sigue una oposición entre lo escrito y la voz, donde la enunciación sólo tendría lugar en la voz. Algo que no se sostiene de ninguna manera. También hay enunciación por lo escrito. Donde Agamben recurre a los mimetismos de Fónagy, desacreditados desde hace mucho tiempo. Y se ve venir por qué: porque todas las viejas referencias que Agamben junta acerca de las voces, el «soplo de la voz», lo llevan a decir: «donde tal vez podemos ver la primera aparición del *Geist* hegeliano» (p.74). Más vale decir heideggeriano: «*pensamiento del ser*» (p.74), «*la Voz abre, al mismo tiempo, el ser y el tiempo*» (p.75). *Sein und Zeit*. Y Agamben cita *Wegmarken*: «el lenguaje es a la vez la llegada que aclara y que oculta el Ser mismo» (p.101).

---

[1] Que yo traduzco: «si ellos me dicen: ¿cuál su nombre? ¿qué les diré? les dirás aquel que me ha enviado hacia ustedes». Recuerdo que he traducido en *Les Noms* (Desclée de Brouwer, 2003) : «Y ellos me dirán cuál es su nombre // qué diría yo // hacia ellos [...] así tú dirás // a los hijos de Israel / seré / mi enviado hacia ustedes.

[2] Remito a la nota que acompaña mi traducción, en *Les Noms*.

Las frecuentes recurrencias a Benveniste ya no son únicamente, en estas condiciones, sino coartadas de pensamiento del lenguaje. Luego, porque Hegel ha evocado la voz del animal agonizante, volvemos a encontrar la «*voz de la muerte*» (p.89) de su comienzo acerca de Heidegger. Estancia, morada —más de una vez Agamben enuncia: «el *éthos*, la morada habitual del hombre» (p.99). Pero hay *éthos* y *éthos*. Ambos le dieron el sentido de comportamiento. Pero para *éthos*, al que Agamben vuelve expresamente (p.165), el diccionario griego nos enseña que en Homero, en la *Odisea* era el lugar donde vivían los cerdos[1].

Comentando a Hiedegger, Agamben plantea que «*el lenguaje no es la voz del hombre vivo*» (p.102), sino que «*anticipa siempre ya el* Dasein» (p.104) y «puede entonces remontarse hasta su posibilidad insuperable y *pensar la muerte*: puede *morir* (sterben) y no simplemente *fallecer* (ableben)« (p.110). No se puede repetir mejor la voz del amo, como se verá más adelante. Y Agamben cita nuevamente los *Wegmarken*, «Aquel que es así llamado en su esencia con vistas a la verdad del Ser está por eso mismo constantemente dispuesto (*gestimmt*) de un modo esencial» (citado p.111). Exactamente, sin decirlo, el realismo lógico y su esencialización.

Luego la lírica provenzal le hace ver que «el lenguaje humano habla a partir de la nada y de la nada, porque nombra la nada, y él, así, ya ha siempre respondido» (p.130). Puesto que «la nada, en la medida en que es proferida como nombre, remite necesariamente a un *aliquid* que constituye su significación» (p.130). Mucho me temo que Bergson ya había analizado este sofisma[2]. Es a partir de esta «experiencia negativa común» (p.133) que Agamben compara «poesía y pensamiento». En cuanto al ritmo, Agamben lo ve como «el elemento métrico-musical [que] muestra ante todo el verso como lugar de una memoria y de una repetición» (p.139). Todo el academicismo formal que lleva la poesía al verso, y la opone a la prosa. Para concluir que «la verdadera palabra humana» (p.140) sería una superación de la rivalidad entre poesía y filosofía.

Hegel más Heidegger, «la negatividad es la manera humana de *tener* el lenguaje» (p.150), ya que «el hombre es ese viviente que se suprime y,

---

[1] *Odysée* 14, 411.

[2] Analicé esta cuestión, citando a Bergson, en el *Le langage Heidegger*, p.384-388.

al mismo tiempo se conserva — como indecible — en el lenguaje» (p.150). Pero, queriendo apoyarse en «la lingüística moderna» (p.151), Agamben le hace decir «una oposición entre *lengua y habla*, sin posibilidad de pasaje de una a otra (así como lo muestran tanto la reflexión del último Saussurre como la de Benveniste sobre la doble significación del lenguaje humano)» (p.151). Doble contrasentido, y sobre Benveniste en quien la noción de *discurso* muestra la inseparabilidad de la lengua y del habla, y sobre Saussure, cuyos últimos escritos[1] lo dicen incesantemente. Agamben está en el estado estructuralista ya superado de una continuidad entre Saussure y el estructuralismo. El estructuralismo es una serie de contrasentidos sobre Saussure. Por mi parte conté una decena.

Pero Heidegger por encima de todo y con mayor razón mantiene «la dimensión negativa» (p.151). El *fenómeno* es llamado «este ente puramente negativo e insignificante», es más justo decir que perteneciendo a un sistema es diferencial. Qué más da, la lingüística es remitida «a la ontología» (p.151), a «la experiencia trágica del lenguaje» (p.158). El recurso a lo trágico, a lo místico, confirma «la onto-teo-logía» (p.162).

La negatividad triunfa hasta el absurdo: «Sólo si la voz humana no está simplemente muerta, pero nunca lo ha estado, sólo si el lenguaje ya no remite a ninguna voz (y, por consiguiente, ni siquiera a un *gramma*, es decir a una voz suprimida) una experiencia de la palabra que no esté marcada por la negatividad y por la muerte se vuelve posible para el hombre» (p.169). Así, con Agamben, aparte de la voz de su amo, no hay más voz.

Otra vez Heidegger con su concepto de *Ereignis* (acontecimiento), por el cual «intenta pensar «el ser sin considerar el ente» (citado p.179)[2]. De nuevo, sin decirlo, es el realismo lógico. Agamben no parece ver que si «*es únicamente así como la metafísica puede pensar el ethos, la morada habitual del hombre*» (p.181), no puede haber ética. En el sentido de un desafío de los sujetos. Y de su desafío vital.

Lo que confirma involuntariamente la proposición según la cual la voz, «*su lugar es el* ethos, *la morada infantil — es decir sin voluntad y sin voz — del hombre en el lenguaje*» (p.184). La poetización («*Cuando cami-*

---

[1] Ferdinand de Saussure, *Écrits de lingüistique générale*, Gallimard, 2002.

[2] Citado de *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, p.25.

namos por el bosque en el crepúsculo»... p.192) no puede más que terminar en una contradicción, entre «*La búsqueda de la voz en el lenguaje, es eso el pensamiento*» y «*pensar no es posible más que si el lenguaje no es nuestra voz*» (p.193). Pero después de algunos juegos etimológicos, numerosos en Agamben, la cláusula es: «*Por consiguiente el lenguaje es nuestra voz*, nuestro *lenguaje. La manera en la que hablamos, eso es la ética*» (p.195). Definición puramente heideggeriana, de una apariencia de ética donde no hay pensamiento de la ética. Porque sólo el nominalismo hace posible la ética — el sentido de los que están vivos.

Cuando Agamben habla de la poesía, desfilan los academicismos, que están ligados al estatuto de la poesía en Heidegger. Así: «Que el fin último de la palabra sea la celebración es un tema recurrente de la tradición poética del occidente»[1]. Sigue «la celebración del nombre», «el aislamiento hímnico de las palabras» (p.81) relacionado a Mallarmé, mientras que éste, que se llamaba a sí mismo «sintaxero», opuso radicalmente *nombrar* a *sugerir*[2].

Agamben cree que está hablando del poema, no sabe que está hablando del signo, mientras glosa a Valéry: «la poesía no vive más que en la tensión y el desvío (y por consiguiente también en la interferencia virtual) entre el sonido y el sentido»[3]. Continúa distinguiendo «la poesía de la prosa» (p.171), porque sitúa a la poesía en «el verso» (p.171), y en la rima, en la métrica «del *encabalgamiento*» (p.173). Otro sapo, quiero decir un clisé, que le sale de la boca. Porque la poesía no se opone a la prosa. La poesía se opone a la ausencia de poesía. Es cierto que es difícil ver, en la niebla del esencialismo. Y su efecto de poetización. Estudié de cerca estos clisés culturales en *Célébration de la poésie*.

Pensamiento, poesía, el lenguaje Heidegger no solamente deja intacto el academicismo, sino que a la vez lo refuerza, y lo hace aparecer como un pensamiento nuevo. Triunfo del ilusionismo. No es más que aire. El aire de la época. El esencialismo tan difundido que ya no se lo ve. Hay que salir un poco para volver a encontrar la voz.

---

[1] Giorgio Agamben, «*L´hymne brisé*» (El himno roto), traducido por Martin Rueff, extractos de un volumen que aparecerá en Italia con el título de *Homo Sacer II. La gloria e il Regno*, en la revista *Po&sie*, N° 117-118, diciembre del 2006, p.78.

[2] En su respuesta a Jules Huret, en 1891.

[3] En el texto titulado «*La fin du poème*», en el mismo número de *Po&sie* p.171.

12

El judío en pasado, el nominalismo en pasado

Toda la cultura ambiente respira este aire y, aunque no lo parezca, pone juntos al nominalismo y a la Biblia en el pasado. En lo impensado.

En *El judío de saber*, Jean-Claude Milner plantea que «saber» es «la traducción de la palabra alemana *Wissenschaft*» (p.16). No es tan simple. *Wissenschaft* es el equivalente tanto de *ciencia* como de *saber*. Como en *Geisteswisenschaften*, las ciencias del espíritu. Equivalente alemán de lo que en francés se llama «ciencias humanas». *Ciencia* en singular como en plural. El *saber*, es también *das Wissen*, y otras palabras, *Kenntnisse* en plural, *Gelehrsamkeit*, *Gelehrtheit*. Hay algunos que otros problemas con el lenguaje en Milner.

Sobre todo, está el extraño presupuesto que hace del «saber» una cosa alemana, una cosa de lengua alemana. De *la* lengua alemana. De nuevo, es Heidegger.

Jean-Claude Milner separa curiosamente el saber y el estudio, de donde deduce una contradicción: «se supone que ningún resto e incluso ningún recuerdo subsiste del nombre judío en el sujeto de saber» (p.48). Olvida la casa de estudio. Es inconsistente oponer saber y estudio. Pero es el efecto de la esencialización del saber. Al saber, Milner le opone, «ni hay que decirlo», los escritores, «de Heine a Kafka» (p.48).

Se equivoca. La relación no es de oposición, sino de transformación, y de reinvención del pensamiento por el poema.

Después la noción de «judíos ilustrados» (p.53) aparece como distinta de la de «judío de saber», que «en sentido estricto, depende del saber moderno» (p.53). Cuestión, enseguida lo sabemos, de «representación del saber» y de «representación de lo moderno» (p.54). Jean-Claude Milner no se sitúa para nada en el terreno de la epistemología. No se trata más que de representación.

Pero son distinciones más proclamadas que demostradas, entre el saber del estudio como saber relacional y «el saber moderno era absoluto» (p.59), disyunto «del objeto y del sujeto» (p.59). Algo que no se sostiene: testigo, para *Wissenschaft*, las *Geisteswissenschaften*, palabra a palabra ciencias del espíritu.

Lo que vuelve a pasar por Michel Foucault cuando habla del «mito de la Alemania ilustrada» (p.16). Pero entonces, si hay un «mito del saber» (p.17), y además «como mito de una lengua singular donde este saber se habla eminentemente» (p.17), ¿no sería «el judío de saber» mismo un mito?

Donde aparece una confusión entre *lengua* y *discurso*, cuando plantea que «la lengua de la *Wissenschaft*» se «volvió la *Lingua Tertii Imperii*. La lengua del Tercer Reich» (p.18). Nada que ver con la relación que tiene Víctor Klemperer con el lenguaje, que es una fina observación de los discursos.

Lo que se entiende de esto, es que para Jean-Claude Milner la cuestión mayor es la de la asimilación. Y en primer lugar, a través de Hannah Arendt, el «judaísmo de lengua alemana» (p.23), en *La Tradition cachée*. Con la evocación sociológica del estatuto de los judíos en la Francia del siglo XIX, «las excepciones a favor de los judíos de talento. Proust es el ejemplo más famoso.» (p.32), en «la exclusión social generalizada» (p.32).

Reaparece la expresión de «franceses israelitas» (p.32), en relación a la cual la palabra «judío» toma el aspecto de una afirmación más fuerte: «la entrada de los judíos en la sociedad» (p.32): *israelita* igual a asimilación, *judío* igual a afirmación de identidad.

Aclarando que «el judío de saber» es dado como una figura de «la asimilación alemana» (p.35). Lo que contradice la distinción entre israelita y judío que acaba de hacer. La figura de «la asimilación francesa»

sería «el judío de los derechos políticos (p.35): León Blum. Las «múltiples versiones del judío de excepción» (p.35). A la alemana, es la «gloria filosófica» (p.36) de Hermann Cohen, Husserl y Cassirer. Pero hasta fechas variables según los Estados, era necesario convertirse al siglo XIX para llegar a ser profesor titular en la universidad.

Jean-Claude Milner muestra, por el caso mismo de Hannah Arendt, que siempre volvemos al problema de la asimilación. Que no es el mismo, a la alemana y a la francesa.

De hecho, «absoluto», para el saber, es un puro efecto gramatical: «el saber» (p.62), «lugar donde nadie dice nada sobre nada y a nadie». Lo que roza el sofisma, ya que el pretexto es que «nada dura» porque el saber no deja de cambiar.

Después Jean-Claude Milner opone el saber a la profecía. Cita un famoso pasaje de Isaías (21, 11-12) en una traducción muy alejada del texto. La demostración no va muy lejos, precisamente a causa del ejemplo elegido, donde se trata de un oráculo que, de manera voluntaria deja intacta la cuestión. Traduzco: «centinela / qué noticia de la noche // centinela / qué noticia de la noche //// El centinela dijo // llegó la mañana, y también la noche». No es la traducción que se encuentra en Milner[1]. De todas maneras, la profecía no se opone al saber puesto que ella misma es un saber.

A partir de ahí, «judío» y «saber absoluto» se oponen radicalmente, bajo la autoridad de Max Weber (p.70). Sin relación, se llega a la crítica textual del siglo XIX, tanto sobre Homero como sobre la Biblia. Conclusión abusiva y desprovista de sentido: el saber absoluto «no habla de nada a nadie»«, «nadie lo transmite a nadie» (p.90). Lo que da lo universal como una «noción oscura y confusa» (p.103). Lo universal «fácil» es «la conversión de alguien del montón; la conversión de ese alguien del montón no es otra cosa que la forma secularizada de la conversión cristiana; la conversión cristiana no es ni más ni menos que la tachadura del nombre judío» (p.111).

El judío de saber, «figura tardía», «figura amenazada» (p.115). De

---

[1] «Gardien, combien de temps durera encore la nuit? Le gardien dit: le jour viendra, mais il fait encore nuit» (p.68) (Guardián, ¿cuánto tiempo durará todavía la noche? El guardián dijo: el día llegará, pero todavía es de noche»). Bordado fantasioso sobre el hebreo, pero dado como filológicamente «exacto» y religiosamente «neutro» según Jean-Claude Milner (nota 1, p.68).

hecho, lo que leo entonces, es el retorno de Heidegger. En Jean-Claude Milner ni había empezado. Cito: «allí donde hay griegos, no debe haber judíos» (p.124-125). Heidegger contra Max Weber. Parece que Jean-Claude Milner está siguiendo la opinión de Léo Strauss, que es doble, sin que ninguno de los dos términos anule al otro: «Heidegger es el único gran pensador de nuestra época. La adhesión de Heidegger al nazismo es plena, entera y definitiva» (p.131)[1].

También, para el libro de Emmanuel Faye[2], sin más discusión, Jean-Claude Milner señala que «junta una documentación abundante, incluso si las presuposiciones de su grilla de lectura lo conducen a interpretaciones sesgadas» (p.126). Y no dice nada más del libro.

Es que Jean-Claude Milner sigue siendo heideggeriano. La prueba también es el hecho de que puede poner en el mismo plano a Hannah Arendt, en su relación a la lengua alemana, y a Viktor Klemperer, en su *LTI, Lingua Tertii Imperii*. El lenguaje del III Reich. No la lengua. Y entender, como hace, «la lengua», es esencializar.

Asimismo Jean-Claude Milner siguió siendo estructuralista, y continuó pensando estructura en continuidad con Saussure (p.174), y creyendo que «la palabra *teoría* traducía la palabra *Wissenschaft*» (p.173). Mientras que la teoría debe pensar lo que el saber no piensa.

En esta heideggerianidad, se lee, como una continuación de la cuestión de la técnica, que el negacionismo, «en sentido estricto», según Jean-Claude Milner, aquel «que no niega el exterminio, pero que pone en duda muy precisamente la realidad de las cámaras de gas» (p.178) ¡sería un enfoque de historiador! Puesto que escribe: «Al mismo tiempo, el negacionismo estricto recurre a la actitud crítica del historiador» (p.178).

Contradicción en los términos, ya que el negacionismo niega la historia que ha ocurrido. Pero eso también, es Heidegger, en la separación entre *Historie* y *Geschichte*. La historia contada y la historia ocurrida. La

---

[1] Donde remite al libro de Léo Strauss, *La Renaissance du rationalisme politique classique*, Gallimard, 1993, p.79, 81.

[2] Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Autour des seminaries inédits de 1933-1935, Albin Michel, 2005.

comparación con el «paradigma filológico» (p.178) deja poca esperanza de ver allí una ironía.

Después de haber hecho del «judío de saber» una noción trascendental, tan vaga como absoluta, Jean-Claude Milner, en su manera de multiplicar las categorías, las *esencias reales* — Guillaume d' Ockham en el siglo XIV ya había prevenido que era lo que no había que hacer[1]— presenta al «judío de negación» (p.186), que se supone que le dice «no al Estado de Israel» pero «sí a las caricaturas antijudías, sí a los *Protocolos de los Sabios de Sión*» (p.187).

Donde se agrega la sátira al monopolio reivindicado por algunos del sufrimiento y del exterminio: este judío «le niega a cualquier otro que no sea él el derecho de hablar o incluso de acordarse de eso» (p.191). Es «el solo y único inocente» (p.193). Toda una fabricación mitológica, que se pretende empírica y que toma un giro delirante, denunciando a la vez las formas nuevas de antisemitismo (p.203).

Nuevamente es Heidegger el que vuelve, al final, a través de la evocación de Lacan asociando «la universalización del sujeto» en el «campo de concentración»[2]. Volvemos a encontrar la cuestión de la técnica: «la técnica ofrece recursos» (p.214). El pesimismo generalizado que de ahí se desprende es una nueva manera, y que a la vez parece defender al judío, de ponerlo en el pasado.

Nueva victoria del realismo lógico, y de las esencializaciones.

---

[1] Guillaume d'Ockham, *Somme de logique* (Suma de lógica), Primera parte, traducción, introducción y notas de Joël Briard, Trans.Europa-Repress, 1988.

[2] Jacques Lacan, en *Autres écrits*, Le Seuil, 2001, p.588.

13

La hermenéutica como ausencia del sujeto, Gadamer

Lo impensado de la parte nominalista, que se remonta invisiblemente a la Biblia, en la filosofía europea contemporánea, es también, reversible y correlativamente, lo impensado del esencialismo. Es toda una serie de no-pensamientos del lenguaje, con sus efectos culturales globalizados. Y el esencialismo generalizado borra una ética del sujeto, una ética del poema.

Acabamos de verlo, fragmentariamente, en Hannah Arendt, y también, a mi entender, en Jean-Claude Milner.

Pero hay dos ejemplos importantes que reconocer, cada uno con su diferencia, independientemente de la importancia que tienen en el pensamiento, a título de síntomas del esencialismo.

El primero es Gadamer, el segundo es Marlène Zarader.

Gadamer, es el borramiento por la hermenéutica, en el cristianismo del signo.

Marlène Zarader, es un caso muy sutil de dialéctica entre el contraborramiento del judaísmo y el borramiento del heideggerianismo. La voluntad de la revelación misma se vuelve un borramiento.

Pero primero Gadamer.

Si uno mira del lado de Hans-Georg Gadamer, que publicó en 1989

L'Héritage de l'Europe[1], se ve que Gadamer ha sido marcado «en profundidad», dice Philippe Ivernel, que hizo el prefacio del libro, por Heidegger. Vivió confortablemente bajo el nazismo. Hace, en 1941, en Francia, el elogio del nacionalismo de Herder, que opone al «cosmopolitismo del siglo de la Luces». Su pensamiento hermenéutico, marcado por Heidegger, fue difundido, en Italia por Gianni Vattimo, en Francia por Paul Ricoeur y Jacques Derrida. Hay una globalización de la heideggerianidad. Y de lo impensado de los efectos éticos, políticos y poéticos del realismo lógico.

Su gran libro, es *Verdad y Método*, de 1960. En Gadamer, todo es llevado a la hermenéutica, donde el arte de entender se cuela de manera absolutamente cultural en el signo, mientras cree que habla de «la palabra viva». Y la paradoja de la importancia que le acuerda al lenguaje reside en su desconocimiento por su esencialización, un desconocimiento desconocido, y por consiguiente impensado.

Para Gadamer, hay una «unidad» (p.9) de Europa. Esta unidad viene de Platón y de Grecia, unidad doble, ciencia y filosofía, pero al mismo tiempo hace una historia del conocimiento en el siglo XX.

Los únicos nombres son Husserl, Dilthey, Heidegger, y Rudolf Otto para el «todo Otro» (p.22), Platón y Kierkegaard.

Tiene el sentido de la alteridad y la pluralidad, por el «multilingüismo de Europa» (p.24). Pero en estas generalidades, notables, no hay la menor alusión a la Biblia o al judaísmo. A los significantes de lo continuo y del sujeto. Origen, y origen olvidado.

Multilingüismo antes que nada, para él, en las «ciencias del espíritu» como se dice en alemán para las ciencias humanas. Para él, Europa, es en primer lugar la ciencia. No borra «otros aires culturales», pero lo que nombra, es: «Basta con pensar en todo lo que el Oriente Próximo o Egipto legaron a la ciencia europea en gestación sobre el suelo de Grecia» (p.29).

La religión es nombrada, pocas veces. Sin más. Se sabe bien lo que eso quiere decir. Es lo implícito del cristianismo solo.

Están nombrados los «grandes sabios chinos» o «la tradición épica de

---

[1] Hans Georg Gadamer, *L'Héritage de l'Europe*, traducido del alemán por Philippe Ivernel, Bibliothèque Rivages, Payot, 1996 (edición alemana, 1989).

la India» (p.30). Y cuando dice «el Oriente Próximo», se trata «de las culturas que no han sobrevivido» (p.30).

Todo vuelve a «la unidad cultural greco-cristiana del Occidente» (p.30). Donde ve «dos Iglesias cristianas separadas: la ortodoxia griega y la Iglesia católica romana» (p.31). Bizancio (p.32), pero no el judaísmo.

Al mismo tiempo, exalta «la conciencia histórica» (p.34), que él no tiene. Encadena dualidades una detrás de la otra. La «tradición protestante» (p.36) después de la católica.

La Biblia y lo que de allí sale, lo que continúa saliendo de allí, no está ni el pasado, ni en el presente, ni en el futuro, para Gadamer. Pero está muy interesado en que Europa «conserve la conciencia de la especificidad esencial de las tradiciones vividas» (p.51). Es «la tradición cristiano-humanista» (p.57).

Mendelssohn aparece, como «el hijo del siglo de las Luces» (p.80), y Newton, para el «conflicto con la interpretación ortodoxa del Génesis bíblico, o a consecuencia de la herida ocasionada al orgullo ingenuo de un pensamiento antropocéntrico sobre el mundo» (p.80). Primera aparición, y se ve cómo, de la Biblia: el mito.

Después aparece Levinas, «por las implicaciones filosóficas que Levinas desarrolló a partir de la noción de «Saber». Cuando Levinas opone el Saber a la trascendencia del Otro, opera una delimitación del tema muy diferente de aquella que apareció en la historia de la ciencia en Occidente» (p.94).

Cuando Gadamer teoriza sobre el lenguaje, se lee: «En la esencia del lenguaje, está en primer lugar el enigmático prodigio de la nominación y de la significación del nombre. [...] La palabra y la cosa parecen en primer lugar indisolublemente unidas» (p.97). Exactamente el realismo lógico, su esencialismo. Pero agrega rápidamente: «Que el *ónoma* sea solamente el nombre que se le 'da' a una cosa o a una persona, hay allí una idea revolucionaria que encontramos por primera vez en Parménides»[1] (p.97). El nominalismo. Sin su nombre. Pero es todo lo que se dice de él.

---

[1] «Por eso, todo lo que los mortales han fijado en su lenguaje, convencidos de que es verdad, será un simple nombre», en Diels/Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 8, 38. *Onoma* (nota 2, 185) significa «nombre», en Griego.

Después, en una sección titulada «Las bases antropológicas de la libertad humana», viene una segunda mención de lo bíblico. Ahí también, como con Newton, para relegarlo a lo pasado. Dice: «No quiero poner aquí en juego la temática véterotestamentaria o cristiana del mal, el crimen de Caín, o el *peccatum originale*, la doctrina del pecado original. El mal que acecha en la esencia de la fuerza ya es suficiente, ese temible fenómeno de la ceguera» (p.117). El precio que hay que pagar por la libertad.

Gadamer citaba para terminar la frase de Liebniz: «Apruebo casi todo lo que leo» (p.151). Era para él «un antídoto para el dogmatismo» (p.151).

Toda su obra, y este libro en particular que tomé como ejemplo, es la de una experiencia de la hermenéutica. Él mismo lo dice, al terminar *L'Héritage de l'Europe*, que el lenguaje es para él «no solamente la casa del Ser, sino que también sea la casa del ser humano, el lugar donde éste habite, se instale, se encuentre, se encuentre en el Otro» (p.155).

Pero vimos la cuasi-nada del pensamiento bíblico y judío, en este Otro. La escasísima importancia acerca del pensamiento del sujeto y del poema de la vida, en la arrogancia del pensamiento del sentido. El Signo, amén. En su esencialismo.

14

El desocultamiento se vuelve un ocultamiento

Marlène Zarader, en *La dette impensée, Heidegger et l'héritage hébraïque* [La deuda impensada, Heidegger y la herencia hebraica][1], después de haber pensado, en un libro precedente, *Heidegger et les paroles de l'origine* [Heidegger y las palabras del origen][2], esencialmente a Heidegger como un pensador del origen, no parece haber percibido de qué manera la cuestión del origen es un problema teológico cristiano. Un problema de identidad. Ser el *verus Israël.*

Lo que para ella no se detenía en «herencia griega» (p.16) sino, «siguiendo el vestigio de un silencio» (p.17), era una ocultación, un «olvido» (p.21) del cual busca «vestigios» (p.21).

Y ella plantea de inmediato que los principios de las relaciones entre lengua y pensamiento en el judaísmo son «aquellos mismos de Heidegger» (p. 24), haciendo un «lista detallada de las proximidades más manifiestas» (p.24), y tal vez «en términos de filiación» (p.25). Es radicalmente falso y voy a mostrarlo.

---

[1] Marlène Zarader, *La dette impensée, Heidegger et l'héritage hébraïque*, Seuil, 1990.

[2] Vrin, 1986. Libro que discutí en *Le langage Heidegger.*

A la vez «la huella» (p. 26) y cómo se la disimula. Pero lo que ella cree encontrar no es más que un revestimiento del realismo heideggeriano. No tiene, aparentemente, la menor idea del problema ético del realismo y del nominalismo. No es la única.

Así el seudo-desocultamiento de lo no-dicho hebraico se hace por el ocultamiento del fascismo del pensamiento.

Marlène Zarader instala en primer lugar el doble funcionamiento de lo impensado y de lo pensado, con los Presocráticos y Platón. Un desdoblamiento. Todo derivado del griego. En el acoplamiento de lo *impensado* y de eso que todavía nos falta «*pensar*» (p.48). Pastiche o repetición de Heidegger.

Pero también dice que «cada una de estas concepciones «se encuentra» — de manera ya no latente sino manifiesta - ahí donde Heidegger nunca pensó buscarla» (p. 48), es decir en la Biblia y sus comentarios. Como origen. Y «por poco que se sepa leer otra lengua además del griego». Vamos a ver cómo funciona.

Empieza por reconocer en la evolución de Heidegger una doble esencia del lenguaje: *lo que designa* (*das Bezeichnende*) y *lo que muestra* (*das Zeigende*) (p. 50). Para Heidegger, *la lengua habla* (p. 53), *die Sprache spricht*, «*el lenguaje hace ser*» (p.54). El esencialismo mismo.

Eso pasa, en Heidegger, por la meditación sobre Hölderlin. Pero con el deslizamiento reconocido desde hace mucho por Paul de Man sobre el pasaje tan a menudo citado, *das Heilige sei mein Wort*, «que lo sagrado sea mi palabra», que Heidegger entendió como un indicativo y no como un deseo, la nostalgia de lo sagrado. En él, es la esencialización de la poesía: lo sagrado *es* mi palabra. Lo sagrado, y la nostalgia de lo sagrado, son dos estados del pensamiento que no se confunden.

Entonces es necesario ver por qué, y sobre todo cómo, según Marlène Zarader, una «confrontación se impone» con «el estatuto del lenguaje en la tradición judaica» (p.56).

Y Marlène Zarader empieza por la obra maestra de los clisés acerca del hebreo, una obra maestra del realismo lógico, de la esencialización del lenguaje: el doble sentido de *davar*. Se funda, como sobre un «testimonio capital» (p.56), en el hecho (lo que toma por un hecho) de que en hebreo *davar* significa palabra y también *cosa*. Este clisé cultural relativo a la idea que se tiene del hebreo.

Lo que olvida, o no sabe, es que la palabra significa «cosa» en el sentido no de un objeto, el sentido hermenéutico de «la cosa misma», sino en el sentido de eso de lo que acabamos de hablar, o de eso que acaba de ocurrir, *el acontecimiento*. Como lo muestran numerosos inicios *a'har hadevarim haeïlè*, «después de esas cosas»... De las que se habló.

Es esta banalidad lingüística del hebreo como de otras lenguas que ella toma, a consecuencia de toda una tradición, como correspondiendo al «doble sentido de *logos* — que significa a la vez decir y plantear, o de *eón* — que dice a la vez ser y ente» (p.57). Olvida que es, en Heidegger, lo que éste «deduce», porque hace un juego de palabras bilingüe griego-alemán, entre *logos* y *legen*, «plantear».

Y concluye que, porque «el vocablo *davar* dice al mismo tiempo la palabra y la cosa, tenemos el derecho de considerar que toda la experiencia hebraica del lenguaje permanece por eso necesariamente marcada» (p.57). El realismo esencialista mismo. Imposible equivocarse más.

Pero volvemos a encontrar una sacralización ya conocida del hebreo, tal como la encontramos en André Néher, al que cita (p. 57), cuando él dice que es «una de esas palabras monistas, tan frecuentes en el hebreo, que respetan la unidad profunda y original de la creación [...] contra los dualismos [...] de las culturas no bíblicas»[1]. Habló lo cultural.

Eso le basta a Marlène Zarader para concluir «que toda disociación entre el universo del lenguaje y el universo del ente es extraña a la lengua hebraica» (p.17). El realismo esencializante. Pero se ve que su información es indirecta. Parcial y partidaria, sin que pueda hacer su crítica.

Cuando agrega: «Cuando leemos, al comienzo del Génesis (1, 1) que Dios creó el universo por la palabra», ¡es el ramo que faltaba! Cito mi traducción:

> En el comienzo / cuando Dios / ha creado /// el Cielo/ y la tierra
>
> *béreshit / bara elohim /// et hashammaïm / veet haárets.*

---

[1] Citado de A.Neher, *L'exil de la parole* (El exilio de la palabra), Seuil 1970, p.99.

Digo que es el ramo que faltaba, un ramo que tiene un sutil perfume de cristianización, porque es el flagrante delirio del revestimiento del primer versículo del *Evangelio según San Juan*: «La palabra estaba en el comienzo; la palabra estaba con Dios, y esta palabra era Dios» (traducción Ostervald) en el primer versículo del Génesis.

No sé de dónde sacó Marlène Zarader que «los intérpretes judíos no dejaron de ver en estos primeros versículos la afirmación de la fuerza creadora de la palabra misma» (p.57). Y agrega: «es Dios creador sobre todo porque Dios hace uso del lenguaje» (p.58).

Aquí, es necesario en efecto proseguir hasta el versículo 3. No se puede dejar pasar esto. El versículo 2 es un paréntesis, la proposición principal llega al versículo 3:

v. 2 : *Y la tierra // era vana / y vacía // y*
la sombra / sobre la faz del abismo /// Y el hálito
de Dios // incuba sobre la faz del agua.

v. 3 : *Y Dios dijo /que haya luz /// y*
luz ha habido.

vayómer Elohim / yehi or /// vayehi or.

La primera cosa que se creó es la luz, no la tierra y el cielo. Rashi ya había dicho que la frase no se detenía al final del primer versículo. El ritmo lo mostraba.

Pero toda una tradición fue sorda. E incluso la Biblia del Rabinato traduce: «En el comienzo, Dios había creado el cielo y la tierra». No es así. No escucharon a Rashi, Para hacer como todos. Es por eso que digo que la Biblia del Rabinato no traduce el hebreo, traduce el estado del judaísmo de su tiempo — 1899: «Judío adentro, hombre afuera». Y el ritmo muestra aquí que son el ritmo y la gramática los que crean el mundo.

Pero es preciso volver a una cuestión que planteaba San Agustín en su comentario sobre el Génesis, sobre este versículo 3: «¿En qué lengua hablaba Dios?» Y respondía más adelante que evidentemente no era una lengua humana, ya que el ser humano por otra parte todavía no fue

creado, sino una figura de la voluntad divina. Razonamiento que también encontramos en Maimónides.

Rashi de ningún modo dice que es por la palabra que Dios ha creado, dice, como Agustín: «Por un acto de su voluntad Él la ha dado...»

Así pues, no sé en qué se basa Marlène Zarader para decir que «cuando Juan afirma (1, 1) que «en el comienzo estaba el verbo», no hace entonces más que traducir — y retomar sobre nuevas bases, acordándole un sentido nuevo — una tradición muy antigua» (p. 58). De ningún modo Rashi dice lo que ella le hace decir, que «el Verbo en su pureza es creador». Aquí, el Evangelio de Juan se vuelve anterior al Génesis. Mitología del lenguaje.

También es falsa su conclusión, cuando plantea que «Dios, en el instante en que creó el universo, hace uso de la palabra (es lo que nos enseña el texto bíblico) y, si puede hacerlo, es porque la palabra, en su pureza, es creadora (es lo que la exégesis rabínica entiende)». Lo que Marlène Zarader muestra, sin saber que lo muestra, es el vínculo entre la teología cristiana y el esencialismo. Y un revestimiento de lo cristiano sobre lo judeo —. Estas minucias son importantes, por eso insisto en esto.

Marlène Zarader heideggerianiza lo bíblico, hace con él realismo lógico, cuando plantea que «la existencia de las cosas y de los seres /.../ está en potencia depositada en las palabras: *palabras que entonces de ningún modo sirven para designarlas, sino que las conminan a ser*» (p.58).

Pretende generalizar sobre las «exégesis del Midrash» porque «el relato mítico deriva por entero de conminaciones lingüísticas» (p.59) y eso «porque el hombre (*adama*) está en relación lingüística con la tierra (*adam*)» (p.59. *Sic*). Un conocimiento elemental del hebreo muestra que se equivoca. El hombre es *adam*, la tierra es *adama*. Lapsus que no refuerza su tesis.

Y ella sigue: «Así mismo, si la mujer (*isha*) es presentada como constituida a partir del hombre (*ish*) y más específicamente incluso de su costilla (*tsela*), es porque el femenino (*isha*) está constituido a partir del masculino (*ish*) considerado como "costado" o género de la lengua (*tsela*) — y eso, a partir de un mismo radical, es decir de un mismo "tronco" lingüístico» (p.59).

Aquí ella mezcla los dos relatos sucesivos de la creación, el de 1,27 «Varón y mujer / los ha creado» y el segundo (2, 21-23), donde la *costi-*

lla es también el *costado*, algo que Rachi entendía: «reversible». Pasaje del cual Samuel Noah Kramer, en *L'histoire commence à Sumer*[1], había mostrado que era un contrasentido célebre, lo que el asiriólogo Vincent Scheil en 1915 ya había encontrado, en una leyenda sumeria, la diosa de la vida *Ninti* y *ti* que también significa la costilla, en sumerio. Sin duda el error más viejo de traducción.

Y no es porque hay acercamientos de significantes, como hay en todas las lenguas, que de allí uno puede sacar la conclusión de que «en el universo bíblico, la existencia no es más que la manifestación de una realidad contenida en potencia en la palabra: es el lenguaje el que engendra la existencia y el que determina la historia, es él el que, hablando con propiedad, hace ser» (p.60). Siempre el realismo de las esencias.

No sólo la conclusión es abusiva, sino que es puro Heidegger: «justamente esta doble enseñanza es la que se desprendía también de la problemática heideggeriana» (p.60). Y no es solamente una analogía, Marlène Zarader hace de ella una «filiación» (p.61). Ve en Heidegger «el *davar* olvidado» (p.61).

Lo que compara a Lacan: En Lacan «el puro desfiladero del significante», en Heidegger «la apertura de la presencia — el juego del ser mismo. Ahora bien justamente la tradición bíblica nos enseña ese juego del ser en la lengua, tanto por su comprensión del lenguaje como por la práctica que deriva de allí» (p.61). Es falso, es lo contrario, como lo mostré en el capítulo «La Biblia no como origen sino como funcionamiento».

Estoy obligado a constatar que hay allí un paralogismo y un revestimiento criptocristiano. Esencialismo teologizante, cristianizante. Y fundado en un simili saber.

Luego Marlène Zarader toma como una especificidad bíblica que el lenguaje sea dialogal: «lo que nos enseña la Biblia, es que la esencia misma de toda palabra es dialogal» (p. 62).

Si se deja de lado el truismo y la banalidad de las palabras, diría que justamente la Biblia muestra lo contrario. Porque en primer lugar el hombre da nombres a los seres (Génesis, 1,19-20). Y estaba solo. No es

---

[1] Lo que ya mostré en el capítulo «La reducción al origen, Leo Strauss».

dialogal. Es solamente después que la mujer es creada que el diálogo llega en el capítulo 3. Para dialogar hacen falta dos.

Marlène Zarader señala justamente que la palabra profética se hace en la escucha, «según la doble categoría del *llamado* y la *escucha*» (p. 62). Como diálogo.

Pero agrega que antes de Abraham los personajes bíblicos «no se hablan nunca», y para eso se basa en André Néher, una vez más.

Es falso. En 3, 20, el hombre le grita a Eva, todavía no es diálogo, pero en 4, 8 Caín le habla a Abel, en 9, 22 Sham habla a sus hermanos y es en 12, 11 cuando por primera vez se lee: «Y él ha dicho / hacia Saray su mujer».

Comentario abusivo también, cuando dice que «es entonces únicamente, en ese capítulo once del Génesis, cuando aparece por primera vez, en el texto bíblico, la palabra misma *davar*: palabra auténtica, palabra conforme a su esencia, portadora de la apertura a las cosas — palabra dialogal» (p.63).

Basta con consultar la concordancia bíblica de Mandelkern para ver que aquí todo es erróneo. En el orden de los textos, la primera vez donde aparece la palabra es justamente en el capítulo 11, en el versículo uno, pero es para la lengua de antes de Babel. Traduzco:

> «*Y estuvo toda la tierra / lengua una /// Y palabras / unas*», *udevarim a'hadim.*

Pero como estas «palabras» son las palabras míticas de una lengua mítica, única para todos los hombres, eso difícilmente pueda ser el ejemplo de un valor dialogal y de apertura a las cosas.

La segunda vez que aparece en la Biblia la palabra *davar* es en 12, 17, en una locución que traduzco: «Por Saray / la mujer de Avram», *'al-devar Saraï*. En general, la expresión *'al-devar* se entiende en un sentido causal: «a causa de». Rashi la tomaba al pie de la letra: «acerca de la palabra de Saray. Le decía al ángel: Golpea, y el ángel golpeaba».

Y la tercera vez que *davar* aparece, la primera bajo la forma *davar*, es en 18, 14, y traduje: «Acaso habría una cosa / demasiado milagrosa para Adonaï», *hayipalè méadonaï/davar*, literalmente: «acaso habrá demasiado milagrosa para Adonai / una cosa...» Ni una palabra.

Donde solo Chouraqui, en su etimologismo, tradujo: «una palabra es singular para IHVH». Todos los otros, Le Maistre de Sacy: «¿no hay nada difícil en Dios?», Ostervald: «¿No hay nada imposible en el Eterno?», Cahen: «Hay algo imposible en el Eterno?», el Rabinato: «¿No hay nada imposible para el Señor?». Me detengo aquí.

Marlène Zarader evoca luego la diferencia que veía Levinas entre «la palabra profética» y «la palabra en sentido heideggeriano, esta palabra que está en la escucha del ser, [que] no podría compararse con la palabra bíblica» (p.63).

Reconoce, provisoriamente, que Heidegger evacuó «toda la dimensión ética de la Biblia» (p.64), pero mantiene que «retomó», para pensar el lenguaje, «una *esencia* y *estructuras* que son originalmente las de la Biblia» (p.64).

Algo que impugno radicalmente. Basta con pensar en la única frase de Heidegger: *die Sprache spricht*, y el hombre habla cuando le responde a la lengua.

Lo cómico de la situación, es que se convoca aquí a la poesía, por la mediación de Hörderlin, para plantear «el lenguaje como respuesta a una llamada», donde la experiencia poética está «ella misma calcada ampliamente de la experiencia *profética*» (p.64). Pero con el deslizamiento de sentido que he recordado.

Heidegger es citado para oponer los profetas bíblicos al *mantis* griego, el adivino, Casandra, Tiresias al que Marlène Zarader define como un «vidente», mientras que el profeta hebreo transmite una palabra. Lo que es totalmente justo. Luego el profeta griego «predice» (p.65), el profeta bíblico reconoce el sentido oculto. Por último Casandra no cambia nada de todo lo que debe ocurrir, pero Isaías trata de influir «en los acontecimientos» (p.66).

Marlène Zarader encuentra estas tres «determinaciones heideggerianas del poeta» como calcadas del profeta bíblico, no del profeta griego» (p.66).

Para eso haría falta aceptar toda la mitología de Heidegger, para quien los poetas «son aquellos que se mantienen entre los hombres y los dioses, y que soportan ese entre-dos» (citado del libro sobre Hölderlin). El poeta «pone los cimientos», «consagra el suelo» (*ibíd.*). Y son «los dioses», en plural, en Heidegger.

Marlène Zarader aplica el discurso de Heidegger sobre los poetas a los profetas bíblicos. Y como, según Scholem, el pueblo no habría podido soportar «la potencia» de la voz de Dios, «de ahí la meditación de Moisés», lo mismo, dice Heidegger, el poeta «se mantiene entre aquéllos, los dioses, y éste, el pueblo» (p.68, siempre citado del *Hölderlin* de Heidegger).

Todo eso no es otra cosa que una analogía, bastante defectuosa por otra parte, porque *profeta* y *poeta*, no son la misma cosa.

Además, si esta analogía «nunca es reconocida por Heidegger» (p.69), ¿cómo es posible que «la niegue explícitamente»? Es contradictorio, e inconsistente.

En cuanto al pensamiento, Marlène Zarader no hace más que prolongar y parafrasear el conocido juego que Heidegger hace entre *denken* y *danken*, pensar y agradecer: «El pensamiento se despliega como fidelidad, memoria y reconocimiento» (p.70).

Y como, repitiendo a Heidegger, el lenguaje «no habla de manera esencial más que en el poema» (p.73), ella ni siquiera sabe que no sabe lo que dice en relación a la concepción bíblica del lenguaje, que ignora la noción de poesía. Como lo ha mostrado la antropología bíblica.

Esencia del lenguaje, esencia de la poesía, Marlène Zarader habla el lenguaje Heidegger. El nacional-esencialismo.

Cuando, según el discurso de la fenomenología, plantea que en Heidegger «la cosa misma siempre está protegida en las palabras inaugurales» (p.76), esta *cosa misma* no tiene nada que ver con el *davar* hebreo. Porque se trata de una esencia. Nada que ver con *a'har hadevarim haeïlé* , «después de esas cosas».

Es en Heidegger que «lo esencial y lo inicial van necesariamente parejos» (p.77), de donde Marlène Zarader busca «la esencia original del pensamiento» (p.78). Pero ella misma muestra que es en el viejo alemán donde la encuentra. La escucha de la lengua, en él, de *denken* a *Andenken* es totalmente alemana. Algo que ella no hace más que glosar.

Con la *Gelassenheit* como «receptividad» (p.81), la relación entre *greifen*, captar y *Be-griff*, «el concepto» (p.81) es intra-alemán. Y a pesar de eso, para pensar «el estatuto mismo de lo impensado en Heidegger» (p. 83), Marlène Zarader se dirige «hacia la esencia hebraica del pensamiento» (p. 83).

Lo que ilustra a través de un cierto número de cosas conocidas, como el llamado, «Escucha Israel» (Deuteronomio 6, 4) y la Alianza (*berit*), a lo que sigue la analogía con Heidegger, en quien el llamado «vuelve a encontrar [...] ese mismo estatuto inaugural» (p. 87), pero no es más que una analogía, con el paso también «de lo visual a lo auditivo» (p.87) en el pensamiento judío, y no tiene lugar más que en la profecía, de donde deduce que conocer es escuchar, recibir, y con el recuerdo del doble sentido de *yada´* conocer, intelectual y amorosamente, desde Génesis 4, 1:

Y el hombre // ha conocido / a Eva su mujer

A eso se agrega la memoria, la historia, el recuerdo: *zakhor*, del cual Marlène Zarader recuerda que fue señalado, por Yerushalmi (en *Zakhor, Histoire juive et mémoire juive*) que la palabra se decía ciento sesenta y nueve veces en la Biblia.

En Heidegger, eso pasa por el viejo alemán *Gedanc*.

Y en el pensamiento judío, como lo señaló Yerushalmi, la historia «no está simplemente detrás de mí, como conjunto de hechos cumplidos: ella es lo que me acompaña en cada instante del presente y — desde los Profetas al menos — todavía me espera, en el futuro» (p.89). La memoria es fidelidad que mira hacia el futuro.

Todo eso como «relación necesaria con el lenguaje, con la retirada, con la historia» (p.91), según «perturbadoras relaciones de vecindad» (p. 91) con Heidegger. Pero donde reconoce «una estructura de denegación» (p.92) — *Verneinung* en el sentido de Freud.

Entonces digo que esta relación de Heidegger con «la herencia hebraico-bíblica» (p. 92) se parece a una historia judía. Porque se parece a. Con lo cómico y lo trágico de la situación.

Uno no puede más que aprobar: «la herencia hebraica alberga muchas enseñanzas que interesan a la *esencia* misma del pensamiento» (p.93). Ella ni imagina que lo dice tan bien. Pero es lo contrario de todo lo que dijo.

Si bien hubo «marginación», no veo dónde hubo «reintegración» de ese «legado hebraico-bíblico». Heidegger reina, el esencialismo reina. Puesto que, como ya lo dije, basta con decir los judíos, los negros, las mujeres. El fascismo del pensamiento. Que incluye y anula

al mismo tiempo a los individuos que están vivos. Fragmentos de la humanidad.

Semejante «reintegración» de ese «legado hebraico-bíblico» no está por cierto en Heidegger. Lo cómico del pensamiento es que precisamente habría que hacerlo, para encontrar el nominalismo de los vivos en la vida.

La proposición según la cual «Heidegger reintegra Occidente a Occidente» ya no es aceptable, porque Heidegger no representa más que un aspecto de este Occidente, el del realismo lógico, esencializador, en sus implicaciones lenguajera, poética, ética y política. Es el error mismo del esencialismo, sólo ver en Heidegger «la esencia del *pensamiento* mismo» (p.95). Porque es la esencialización del pensamiento, lo que es algo completamente diferente, y una reducción del pensamiento, contrariamente a las apariencias.

Bastaría con tener «ya estancia en la memoria y la fidelidad, en la promesa y el reconocimiento» (p.96) para volver a encontrar, y *unir*, Atenas y Jerusalén.

No, estas banalidades no bastan. Además, falsean todo el problema.

Porque basta con pensar en el realismo lógico de Heidegger, para rechazar el pensamiento según el cual, por él, «el Occidente, en su unidad, finalmente se encuentra pensado» (p. 97) y que él conduce «hacia la plenitud del pensamiento occidental, de ahora en más captada en su doble esencia: doctrina tradicional, centrada en la lógica, y esencia original, en forma de memoria» (p. 97). No, Heidegger no es un gran pensador, es un gran escolástico.

Cuando se llega a la historia de la interpretación, Marlène Zarader no dice que los famosos cuatro sentidos serían en primer lugar, según Henri de Lubac, en su *Exégèse médiéval*[1], de origen cristiano. Rashi, mucho antes que el Zohar, no conoce más que dos.

La Edad Media es por cierto una «encrucijada judeo-islámica-cristiana» (p.103).

Pero de ninguna manera veo un «paralelo» (p.126) entre los «recorridos conjuntos de Heidegger y de la tradición hebraica», paralelo,

---

[1] Henri de Lubac, *Exégèse Médiéval*, 4 vol., Aubier, 1959-1964.

«subrayado» por Derrida, en *De l'esprit*, y donde Marlène Zarader cree ver una «secreta convergencia» (p.126). Está sobre todo el hecho de que Derrida omite las comillas cuando habla el lenguaje Heidegger.

Pero eso no le gusta a lo cultural, que se lo digan. Tiene sus medios para hacer callar. Porque es él el que domina. Y al esencialismo le gusta escucharse hablar. Cree que es la verdad. Que es *el* pensamiento.

Hay mucho menos paralelo entre la Biblia y Heidegger cuanto que la única teología presente en Heidegger es la de «la cristiandad (*Christlichkeit*)» (p.132), al mismo tiempo que hay para él un «ateísmo» de la «búsqueda filosófica» y de «la exigencia del pensamiento», en *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*[1], Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo. Sin olvidar el plural de los dioses, en Heidegger.

Marlène Zarader niega que hable de «amalgama» (p.138), de influencia o de préstamo (p.150), pero habla de «eco anticipado en el universo de pensamiento hebraico», e incluso de «formas de pensamiento tomadas en otra fuente, y que inicialmente se remitían, como el conjunto del universo bíblico, a Dios» (p.151). Una «reaparición» (p.151). Todo lo que analicé muestra de que ninguna manera es así.

Por «la distinción forma/contenido» (p.151, 160), Marlène Zarader no entiende que se refiere al signo, griego-cristiano. Por supuesto, no es un crimen, es lo que todos hacen, lo que muestra justamente que no se piensa el lenguaje, la significancia de lo continuo, y al mismo tiempo, sin ver la contradicción, enuncia que en la «lección bíblica», «forma y contenido no son allí disociables» (p.152). Y es toda la diferencia. Nada que ver con el signo.

Entonces recurre a Levinas. Con su desplazamiento del Otro hacia la ética: «Lo absolutamente Otro es prójimo»[2].

Al recordar que es Levinas el que «enunció en griego los principios que Grecia ignoraba[3]. Sin embargo ella se empeña en hacer que resal-

---

[1] G.A., t.20, p. 109-110. Citado p.136 y nota 46, p. 230.

[2] *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhof, La Haye, 1971, p.9. Citado p.153.

[3] Citado de *L'au-delà du verset, Lectures et discours talmudiques*, ediciones de Minuit, 1982, p.233-234. Citado p.155. Pero no es Levinas el que lo dice. Él dice solamente que «la larga historia de donde surgimos [...] todavía tiene necesidad de ser traducida en ese griego que,

te la separación y el pensamiento del Otro, tal como fue elaborado por Levinas» (p.157), para acercar mejor a Heidegger al «universo bíblico» (p. 157), es decir, «todo aquello que acerque el ser heideggeriano (con tal que se lo dejé en su verdad) al Otro levinasiano» (p.157).

Conclusión: «Heidegger está más cerca del universo bíblico de lo que dice, y Levinas más cerca de Heidegger de lo que él cree» (p.158). Nada de eso en cuanto a Heidegger y la Biblia, pero, sí, es el problema mayor en Levinas. Y ella admite que Heidegger abandona «la dimensión ética» (p.160). Que es fundamental en la Biblia. En y por el nominalismo.

Queda, según Marlène Zarader, una «*proximidad*» (p.163). Pura ilusión. Con esta observación, que no es anodina, de que «la Biblia a la cual se refiere Heidegger, y la única que llegó a conocer, es la Septuaginta» (p.163). A partir de lo cual toda «influencia» (p.164) está excluida. Todo lo que quiso demostrar se anula, ya que se trataba del griego, no del hebreo. Una traducción. La primera, pero una traducción. Una traducción-borramiento.

La solución de «la aporía» (p.164) sería el paso por la teología cristiana neo-testamentaria, «la única» (p.172), y «la Escritura está condensada enteramente en el Nuevo Testamento» (p.172). El tema mismo del *Verus Israël*.

Con el «desconocimiento de los efectos de traducción o de referencia» (p.174), y el borramiento de la Biblia hebraica, teológico-políticamente programado.

Así el pensador del original empieza por el borramiento del origen. Y el borramiento del origen como funcionamiento.

Lo que Marlène Zarader cree reconocer, es que «Si los Griegos tuvieron grandes historiadores, Israel fue el primero en dar un *sentido* a la historia» (p.177). Agrega: «al hacer de ella el teatro de la Revelación, es decir, del encuentro también entre el hombre y Dios». Es muy discutible. El sentido de la historia sería de la teología. Y es esta cuestión la «que, con el siglo de las Luces, dejará el exclusivo terreno hebraico-bíblico, donde había tenido su origen, para investir la filosofía [...] y es

---

gracias a la asimilación, aprendimos en Occidente. Tenemos la gran tarea de enunciar en griego los principios que Grecia ignoraba». No es exactamente la misma cosa.

por eso que la Biblia se encuentra en el corazón mismo de la filosofía; al punto que se ha podido ver en la concepción de la historia de Hegel y de Nietzsche la laicización de la concepción veterotestamentaria, luego cristiana: en resumen, una escatología secularizada» (p.177).

Desdichadamente, después de esta observación capital, Marlène Zarader formula una afirmación que es una aberración total: «Mientras que las lenguas indogermánicas sitúan el futuro por delante y el pasado por detrás nuestro, el hebreo utiliza la misma metáfora, pero en sentido inverso: es el futuro el que está «detrás» de nosotros, y el pasado «por delante». Donde se basa en T. Boman[1]. La única explicación que veo en esta aberración no es el empleo ocasional de lo cumplido, que es un pasado, para el futuro de profecía, sino el funcionamiento del *vav* inversivo, que es propio del hebreo bíblico. Después de ese *vav* lo cumplido toma valor de incumplido, y lo incumplido, de cumplido. Pero la interpretación que se saca de allí es por lo menos abusiva. Es sobre este error, sobre esta ignorancia, que ella funda «una esencial futurición» en el «tiempo hebraico» (p.178).

No obstante habría filiaciones. Marlène Zarader evoca «la herencia de la cábala» (p.181), «a través de Böhme», en Schelling. Recuerda que Habermas, en *Profils philosophiques et politiques*, evocó «al idealismo alemán y a sus pensadores judíos».

La conclusión teológicamente programada es que a esta «herencia hebraica», «el Occidente entero, que sin embargo la vehicula, nunca dejó de desconocerla» (p.182). Heidegger no hace más que inscribirse en este desconocimiento, ya que es la maximización del esencialismo realista.

Jacques Derrida, en *De l'Esprit*, ya había hablado de «evitación» y de «forclusión» (citado por Marlène Zarader, p.185) al mismo tiempo que de reanudación.

Pero finalmente es justamente en el viejo alemán donde Heidegger encuentra lo que no dice el griego antiguo. Era la conclusión de Derrida, que ella retoma. Derrida decía que el alemán en Heidegger «es la única lengua en la que el espíritu llega a nombrarse a sí mismo» (*De*

---

[1] T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem grieschischen*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1952, p.129.

l'Esprit, p.113, citado p.189). Por la palabra *Geist*. Que significaría «llama». Es falso. Etimológicamente, en alemán, *Geist* está relacionado con el *miedo*, y pariente del inglés *ghost*, el fantasma.

Y entonces Derrida se remonta a *la rúah* hebraica, pero que nunca tuvo el sentido de llama, es el *soplo*, la *respiración*, y el *viento*, antes de ser el espíritu.

Sin embargo Derrida encuentra en *rúah* «todo un pensamiento judío como inagotable pensamiento del fuego» (*De l'Esprit*, p.165).

Confieso que me quedo atónito ante semejante acumulación de afirmaciones fundadas en ignorancias. Y pensar que es «en el tema del espíritu» (p.191), según una seudo «dimensión hebraica» (p.191), que Derrida dice reconocer. Todo ese «fuego de la *rúah*» (p.194), «la esencia del espíritu como llama» (p.195), parece pensamiento pero no es más que humo.

Y Heidegger no ha «*olvidado*» ni «*borrado*» (p.196) la herencia hebraica, ya que nunca la conoció.

No puedo pues aceptar que haya habido «evitación» como decía Derrida. Como tampoco que el paralogismo de Marlène Zarader, al que llama una «paradoja», y que plantea que «el pensador que, mucho más que cualquier otro, *restituyó* al pensamiento occidental determinaciones centrales del universo hebraico, ¿es precisamente aquel que nunca dijo nada de lo hebraico como tal, que lo borró — y de manera más fuerte que cualquier otro — del pensamiento y, más ampliamente, del Occidente?» (p.197). Fantasmática, o fantasma, de pensamiento.

Lo que es real, es que este borramiento del borramiento ya operado por la teología cristiana, y el integrismo esencialista del lenguaje en Heidegger, tienen como consecuencia lógica, ética y política la relación de Heidegger a la solución final de la cuestión judía. De la cuestión cristiana.

Ahora bien para Marlène Zarader, «Heidegger sigue siendo nuestro único guía» (p.198). Sin embargo la cuestión ya fue zanjada en el Coloquio de Cerissy de 1955, donde Heidegger le respondía a Paul Ricoeur que la filosofía «toma su raíz en el pensamiento griego y no tiene ninguna relación con la dogmática bíblica»[1].

---

[1] Citado en p.200, de Jean Beaufret, «*Heidegger et la théologie*», en *Heidegger et la question de*

Pero Marlène Zarader plantea que de esta manera «Heidegger no respondió directamente» (p.204), mientras que se trata justamente de una respuesta negativa. *Callarse es un haber dicho*, dijo Heidegger, *Dieses Schweigen ist ein Anderes als das blosse Verstummen. Sein Nicht-mehr-sprechen ist ein gesagt haben*, «Ese callarse es algo más que el simple quedarse callado. Su no-hablar-más es un haber dicho»[1]. Lo que debería poner un punto final al supuesto silencio de Heidegger, después de la guerra.

Sin embargo, queriendo mostrar una contradicción entre lo que *dice* y lo que *hace* Heidegger, se pone para concluir en una posición insostenible, a la vez la de la *cercanía* y la de la *filiación*, mientras que ella misma enuncia la verdadera respuesta: que Heidegger «de entrada había reducido el Occidente judeo-cristiano — marcado por una dualidad infranqueable, *de la que el mismo Heidegger no deja de dar testimonio* — en uno solo de sus componentes: el componente griego» (p. 207). Puesto que leía la Septuaginta. Pero entonces no se puede decir al mismo tiempo que no deja de dar testimonio de lo bíblico, puesto que no deja de dar testimonio de lo contrario.

Marlène Zarader dice, en *La Dette impensée*: «hay justamente por ejemplo, en la tradición judaica, una «concepción» determinada del lenguaje» (nota 6, p. 240). Sí, pero en el lado opuesto del realismo lógico de Heidegger. Y no hay únicamente una.

Está lo que se puede extraer de Rashi: una concepción gramatical y fonética de los *te´amim*, que no es para nada lo que dice Yehouda Halevi en su *Kuzari*, sobre los ritmos, que, él, acerca de los *te´amim*, los acentos, está cerca de Abraham Ibn Ezra. Y una vez más es algo muy diferente en la *Guía de perplejos* de Maimónides, sobre Amos y Jeremías que escuchan lo que se dice como una visión, la audición como visión, ya lo he mostrado. Y evidentemente es otra vez algo diferente en el *Zohar* y en las técnicas de la cábala.

Pero lo que Marlène Zarader, al final de su libro, toma como *la* concepción judaica del lenguaje equivale a su escena primitiva del comien-

---

Dieu, retomado en su *Dialogue avec Heidegger* (Diálogo con Heidegger), ediciones de Minuit, 1958, tomo IV.

[1] Martin Heidegger, *Denkerfahrungen* 1910-1976. Vittorio Klostermann, Francfort am Main, 1983, p.167.

zo, sobre *davar*, la palabra y la cosa. Así pues ella opone al signo, a la «concepción de la palabra como signo», «de origen griego», «una concepción de la palabra como presencia de la cosa misma, al mismo tiempo que una experiencia del pensamiento como memoria — innegablemente también de origen bíblico» (p.211). En cuanto al pensamiento como memoria, sí, pero en cuanto al esencialismo, no. Ya que en la Biblia se trata de una ética de los que están vivos.

La «concepción de la palabra como presencia de la cosa misma», es a la vez el realismo lógico esencializante y la fenomenología, y es un contrasentido mayor acerca de la palabra hebrea *davar*, de la que se saca de manera totalmente abusiva y por error semejante concepción.

En cuanto a la experiencia de la memoria, el imperativo *zakhor*, «acuérdate», que por supuesto siendo a la vez de una importancia mayor, no podría resumir, lejos de eso, la concepción bíblica del lenguaje, que es llevada por algo completamente ausente, tanto en el análisis de Marlène Zarader como en Heidegger, son el *ta 'am*, los *te 'amim*, el gusto, la oralidad, la bucalidad del pensamiento los que hacen su ritmo y sus ritmos. Con el continuo ritmo-sintaxis-prosodia. Y el nominalismo de los que están vivos.

Por consiguiente, no, Heidegger no reintrodujo «*de contrabando*» (p. 213) toda esta parte de nuestra historia de la que no reconoce la procedencia. El «componente hebraico» no vuelve, y «el borramiento de lo hebraico» (p. 24) ya había sido hecho antes que él. Él no hace nada de eso, ni siquiera lo «silencia» (p. 213). No, no nos encontramos «con un nuevo Occidente» (p. 215) gracias a Heidegger, sino en una regresión que no dice su nombre. En la edad media teológica del pensamiento. Una comedia heideggeriana.

15

Para una poética y una política del pensamiento del lenguaje

Léo Strauss escribía: «Saltaba a la vista que el pensamiento nuevo de Heidegger conducía muy lejos de toda caridad y de toda humanidad»[1].

Entonces, para abrir mucho más que para concluir, le retomaría a Emmanuel Faye el proyecto que él mismo llamaba, al comienzo de su libro *Heidegger, L'introduction du nazisme dans la philosophie*[2], una «geopolítica del espíritu». Justamente Faye decía que está por hacerse, porque, si hay que postularla, es que todavía no existe.

Formularía el proyecto de otra manera, partiendo de un punto de vista diferente. Propuse para hacer semejante «geopolítica del espíritu», a la que llamaría más bien una poética y una política del pensamiento del lenguaje, y de ese modo de la sociedad, que no puede haber ni una ni otra si no pasamos por lo que llamo la teoría del lenguaje. Se trata de pensar la interacción (lo que tomo de Humboldt, *Wechselwirkung*) entre el lenguaje, el poema, el arte, la ética y la política.

---

[1] Léo Strauss: *Pourquoi nous restons Juifs* (¿Por qué seguimos siendo judíos?), ya citado, en un prefacio a «La critique spinoziste de la religion» (La crítica spinozista de la religión), p.76 (texto de 1965).

[2] Ya citado, en el capítulo 12.

Se trata de mostrar el daño que hace la heterogeneidad actual de las categorías de la razón, reinante en nuestras disciplinas universitarias. Se trata de volver a impulsar una verdadera teoría crítica, contra la teoría tradicional, en el sentido de Horkheimer. Teoría crítica, es decir, teoría de conjunto; teoría tradicional, el regionalismo en el pensamiento. Y planteo que la Escuela de Frankfurt, al no tener teoría del lenguaje, creyó que solamente hacía una teoría crítica, y el único que se interesó en una teoría del lenguaje, Walter Benjamín, estaba paralizado por la teología. Particularmente en su «Tarea del traductor», algo que no todos los comentarios parecen ver, académicamente hiperelogiosos.

Y planteo y repito, nunca se dirá suficientemente, que la teoría tradicional, incluso en los filósofos, impide pensar, y no permite que nos demos cuenta de que no pensamos. Filósofos, un esfuerzo más.

Sí, ¿a qué se llama pensar? Y si se traduce *Was heist Denken?* por «¿qué es lo que llama a pensar?», se cree que se ha dicho otra cosa, pero equivale a lo mismo. Basta con ver lo que se hace con el lenguaje. Es por eso que imito adrede el estilo de Heidegger. Porque pensar, es intervenir en el pensamiento, inventar, transformar, luchar contra porque se lucha por. Es más que ocuparse de la propia especialidad[1].

El esencialismo del pensamiento se confunde con el pensamiento mismo. Es lo que hace la maximización del tono noble en filosofía para evocar «ese pensar» y «ese *œuvre* [*œuvre*, en masculino, es más noble que en femenino[2]] inmenso» y que «*haga su œuvre* directamente en la "Época" — y nos abre allí la dimensión frágil con el provecho y el riesgo de la cual *aparece* al fin algo de lo que bien podría ser *el verdadero "rostro del Ser"*»[3]. A lo que no se oponen más que «medios industriosa-

---

[1] Empecé esta reflexión a partir de *Le signe et le poème* (El signo y el poema) (Gallimard, 1975) y dans *Le langage Heidegger* (PUF, 1990). Aquí, la hago de otra manera, y no he visto en ninguna parte que se lo haya hecho. «Los «filósofos de instituto», como decía Alain, se han callado al respecto en un acuerdo esencial (remito al *Langage Heidegger*, páginas 76, 172-175, 258-295, 339-345, 389).

[2] *Œuvre* [obra], en francés, puede ser femenino y masculino. Obra como producto del trabajo es femenino, pero obra como conjunto de la producción de un artista es masculino. Por ejemplo: *l'œuvre peint de Picasso*. Obviamente la traducción no puede mantener la distinción. [*N. de T.*]

[3] Gérard Guest, «Au point immobile où tournoie le monde», *L'Infini* n° 95, *Heidegger: le danger en l'être*, Été 2006, p.7.

mente «eméticos» de los cuales las «instancias dogmáticas» de la Época tienen manifiestamente el monopolio indiscutido» (*ibíd.*), «maldiciones e interdictos, incluso calumnias y anatemas» (p.12).

Estos turiferarios no sobrevivirán a su época, a la que actualmente dominan. Hay que mirar lo que pasó con las glorias del siglo XVIII o del siglo XIX. Olvidadas. La omnipresencia en una época no prueba nada, la escasa presencia en la época tampoco. Los contemporáneos son siempre los imbéciles del presente. Y éstos sólo se reclutan en la élite. Los otros, simplemente, no existen. Escuchan a los expertos. Y los expertos son los únicos en equivocarse[1].

La maximización de la esencia es justificada por no haber pensado una ética: «En efecto es muy cierto, entonces, que Heidegger (pero con razón) de ninguna manera habrá contribuido a ello (ni pretenderá hacerlo)» (*L'Infini*, p.13). Lo que se invierte rápidamente en «el "elemento" mismo, [...] la "estancia" de toda existencia humana en el corazón del "*Être*" mismo, lo que hace de él el "*aître*"[2] (para retomar así una vieja palabra francesa)» (*ibíd.*). Y he ahí cómo por medio de un juego de prestidigitación etimológica, más un error[3], la ausencia de la ética es una ética, e incluso la *ética*, «la *ética originaria*», [...] el estudio y la meditación sostenida de un pensar preocupado por el «*aître*» mismo del «ser humano» y por su «habitación» juiciosa» (*ibíd.*). Llamo a eso los triles del pensamiento.

Pero la absolutización del *Être*, del *aître*, hace de Heidegger un profeta, *el* profeta, el «*profeta de la desdicha*», «en lo que toca a nuestro tiempo» (p. 17). Eso mismo que no se querría escuchar. El integrismo del

---

[1] La historia de la medicina nos ofrece un bello ejemplo de eso: Harvey al comienzo del siglo XVII descubre que la sangre circula y no se difunde. Todos los expertos están en su contra. Se necesitarán más de cincuenta años para que se lo reconozca. Semmelweiss, alrededor de 1860, constata que hay más mortalidad en las mujeres que dan a luz ahí donde los estudiantes vuelven de las disecciones. Pide que se laven las manos. Los médicos lo rechazan y es echado del hospital.

[2] Juego de palabras entre *aître* [atrio] y *être* [ser], homófonas. El autor explica en la siguiente nota el significado de *aître*. [*N. de T.*]

[3] El *Dictionnaire historique de la langue francaise* de Alain Rey asigna *aîtres* al latín *extera*, el exterior, y hay otro *aître* distinto, «porche, atrio de iglesia», de *atrium*. No se trata de *le séjour* [la estancia].

esencialismo. A lo que supuestamente sólo se oponen «las vociferaciones comunicacionales de nuestro tiempo[1].

Pero justamente a eso le opongo pensar el lenguaje, ya le oponía pensar «el lenguaje Heidegger». Qué curioso: nadie escucha. Realismo, nominalismo: ¿alguien escuchó hablar de esas cosas?.

Hay al menos, no se puede dejar de registrarlo, una documentación impresionante y fácilmente accesible en el texto original, cada vez, en el libro de Emmanuel Faye. Un conjunto de documentos como nunca se vio. Eso sólo ya permite revisar el clisé cultural reinante, el del gran pensador y el del nazi insignificante, mal que les pese a sus salvadores, que no ven la debilidad de su propio pensamiento, justamente cuando están persuadidos de lo contrario. Sin olvidar que los heideggerianos empiezan generalmente por negar que lo son, y ya no pueden seguir negando que tienen un pensamiento débil en relación con Heidegger, más débil que el del maestro, en principio porque no tienen pensamiento, puesto que tienen el del maestro, después porque, si son franceses, no pueden más que intentar olvidar la esencialización que hacen de la lengua alemana, como lengua del pensamiento.

Al contrario del lugar común, diría que Heidegger no es un inventor de pensamiento, si lo juzgo por la invención de problemas, por la invención en el pensamiento, sino que es un gran nacional-esencialista. En lo que tiene que ver con la invención de nuevas maneras de pensar, Wittgenstein, por ejemplo, es más inventivo. Lo que inventa Heidegger es otra cosa. Inventa una maximalización, a la que se vinculan sus originismos y sus arcaísmos, que le dan un lenguaje que es únicamente suyo. Y un lenguaje, en un sentido, poético.

Emmanuel Faye procede por un radicalismo simétricamente opuesto al de Heidegger, sacando la conclusión de que «la obra de Heidegger nunca perteneció a la filosofía en el sentido profundo del término», por su «negación misma de la obligación moral de respetar al hombre como tal, independientemente de su pertenencia a tal o cual comunidad, a tal o cual pueblo, a tal "raza"» (p. 484). Eso no cayó bien. Por su cariz voluntariamente excesivo.

---

[1] Hadrien France-Lanord, «Martin Heidegger, *Le Péril*, Présentation», en *L'Infini*, número citado, p.19.

Sin embargo, este juicio es la consecuencia interiormente necesaria desde un punto de vista humanista mínimo, y extrae esta consecuencia de los comportamientos de pensamiento de Heidegger. Un punto de vista moral, en suma. Desde mi punto de vista, no diría que es excesivo, sino insuficiente.

Y se sabe bien que este punto de vista de Emmanuel Faye sólo podía ser rechazado por los heideggerianos. Pero luego vamos a ver cómo.

Mi preocupación es situar a los heideggerianos en y por la teoría del lenguaje. Situarlos porque ocupan todo el terreno. Como el esencialismo mismo, que cree ser todo el pensamiento. Creen ser la catolicidad del pensamiento. De hecho, es el sentido mismo de católico, ellos son la universalidad. Mundialmente. Mientras que se quejan de que los ofenden si uno piensa de otra manera. Y replican que los otros no saben leer. Justamente voy a mostrar que es necesario volver a aprender a leer.

Confrontar el pensamiento del maestro y el nazismo no hace más que reforzar el desprecio que tienen por aquellos que no llegan a la altura del pensamiento del maestro.

Pero no es para nada lo que trato de emprender.

Me parece que la manera de poner a cada uno en su lugar, y de permanecer uno mismo en su lugar, es pensar el principio unificador del pensamiento en Heidegger, y es su realismo lógico. Su nacional-esencialismo. Se trata de mostrar aquí lo que Heidegger hace con el punto de vista de la oposición entre realismo y nominalismo, una vez que la sacamos de la antigualla medieval, y de su lógica exclusiva. En el mejor de los casos, la filosofía de la ciencia. Se trata de reconocer esta oposición entre realismo y nominalismo como uno de los elementos fundamentales del lenguaje, por y para sus consecuencias éticas y políticas, y también para el pensamiento del poema y del arte. Y hasta aquí nadie lo ha hecho, que yo sepa. Sigo insistiendo.

Porque Heidegger es un integrista del realismo lógico. Sólo su desmesura, su maximalización, es una novedad. No su manera de pensar. Pero si se lo ve por su maximalización, en efecto nunca hubo Heidegger antes de Heidegger.

El realismo lógico de Heidegger, es el encadenamiento de las esencializaciones. Está la esencialización («absolutamente escolástica», dice Emmanuel Faye, p. 30 de su libro) del infinitivo de *ser* y del pueblo alemán (p.447). Y el *uno mismo* que no se cumple más que en «el adve-

nir de la comunidad, del pueblo — *das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes*» (citado p. 31, del & 74 de *Sein und Zeit*, *Ser y Tiempo*), como comunidad de destino, *Schicksal* (p.31). La esencialización de la lengua. Alemana.

Hay que acordarse del ejemplo de las discusiones medievales sobre *la humanidad*. El culto de las esencias reales. La esencialización del grupo, es el grupo en primer lugar, el individuo es apenas un fragmento del grupo. Consecuencia lógica: la ética está «caduca» como pensamiento y apuesta de los sujetos. El grupo está sintetizado en el «pensamiento de la raza» (p. 46, 459), *Rassengedanke*, y subrayando *Gedanke*, pensamiento.

Eso es lo que Emmanuel Faye muestra minuciosamente, indiscutiblemente, con el apoyo de textos, en su libro, y que conforma «el espíritu de la raza» en Heidegger (p. 57). Con todo su léxico, que forma sistema: el ser, *Sein*, que se confunde con «el ser del pueblo alemán» (p. 151); la preocupación, *Sorge*; el destino, *Schicksal* — palabra «slogan de la LTI (la *Lingua Tertii Imperii* — Lenguaje del III Reich) de Klemperer[1], «que por sí solo reúne todo lo que él tiene que decir del ser, del tiempo, de la historia y de la política» (p. 173); la fuerza, *Macht*; el sacrificio, *Opfer*, en contacto con la ideología de la sangre y del suelo, *Blut und Boden* (p. 65). Y la mentalidad *völkisch* (p. 66), palabra de época, con su valor de época, que significan a la vez popular y populista[2], y que se convierte en el «*principio völkisch*» (p. 148), el «tiempo del nosotros — *Wir-Zeit*» (p. 164), con «la identificación del pueblo con la raza» (p.167), donde «se destruye la legitimidad de la conciencia individual» (p. 168), con la fusión entre el Ser y la patria: «La "patria" es el Ser mismo» — Das «*Vaterland*» *ist das Seyn selbst*[3]. Vemos que *Ser* cambia de ortografía:

---

[1] El libro de Víctor Klemperer, con cincuenta años de retraso respecto a la edición alemana de 1946 (este retraso también es significativo) ha sido traducido *LTI, la langue du III Reich, Carnets d'un philologue*, traducido del alemán y anotado por Elisabeth Guillot, presentado por Sonia Combe y Alain Brossat, Albin Michel, 1996. Pero el título está muy mal traducido. Había que decir «lenguaje», y no «lengua». Lo que muestra exactamente una ausencia de sentido del lenguaje. Lo que analizo en *Le langage Heidegger*, p.144.

[2] Para *völkisch*, remito al *Langage Heidegger*, p.135-136.

[3] *G.A.* (*Gesamtausgabe*, edición completa) 35, p.121 — citado p.172 en el libro de Emmanuel Faye.

Sein se convierte en *Seyn* con una *y*, «arcaísmo fundamentalista» (p. 445). Pleonasmo: en Heidegger el arcaísmo *es* un fundamentalismo.

Por consiguiente «el existente, o *Dasein*, nunca es un individuo, incluso en la experiencia del ser-mío, y no hay destino más que para la comunidad histórica del pueblo» (p. 174). Hasta «el ser-raza- *Rassesein*» (citado, p. 476).

Por eso llamo a este encadenamiento de esencializaciones, a esta maximización del realismo lógico, un nacional-esencialismo.

En todo esto, no se puede decir que Heidegger olvide la cosa judía, pero de todo esto no queda más que el antijudaísmo y el antisemitismo, que, difuminados en lo cultural, ni siquiera tienen necesidad de ser mencionados, ya que en los *Beiträge zur Philosophie*, *Contribuciones a la filosofía* (GA 65), como lo muestra y lo cita Emmanuel Faye, Heidegger plantea que el cristianismo es «fundamentalmente de origen judío», lo que es indiscutible, históricamente, y es lo que no le gustaba a Voltaire, y que además «el bolcheviquismo es de hecho judío» (citado p. 449), es decir «la dominación judeocristiana — die *jüdisch-christliche* Herrschaft». Y eso es la época.

Pero es por su esencialismo máximo, no por simple inhumanidad, por lo que Heidegger ni siquiera tiene necesidad de nombrar a los judíos. Están incluidos al mismo tiempo que desaparecen en y por el nacional-esencialismo de Heidegger. Y, como vamos a verlo más adelante, por la esencialización generalizada del Ser y de la Muerte. Al decir esto, no hago más que leer a Heidegger, leer su esencialismo, sin situarme en la indignación absolutamente humana que la inverosímil desmesura de la intención provoca. Pero tampoco me sitúo entre aquellos que quieren salvar a Heidegger de este horror, y que menosprecian a los que expresan su indignación. Y los heideggerianos no parecen darse cuenta de que le hacen decir a Heidegger lo contario de lo que él dice creyendo a la vez que son los únicos en comprenderlo.

Lo que conduce al llamamiento al «combate —*Kampf*[1]— por la posesión de la fuerza mundial»[2]. Los *Protocolos de los Sabios de Sión* no

---

[1] *GA*. 66, p. 59 — citado, p.457, por Emmanuel Faye.

[2] En *Koinon*, escrito en 1939-1940, citado por Emmanuel Faye, p. 464.

están lejos. Destruir al que va a destruirnos, está —estaba— prácticamente con todas sus letras en *Mein Kampf*. Que Heidegger no tenía necesidad de haber leído, como lo ha mostrado Klemperer en *L.T.I.* De ahí el combate en la fraseología filosófica de una «nueva verdad del ser — *eine neue Wahrheit des Seyns*» (citado, p. 471). Y el *Estre*[1], con una *s*, arcaicamente, es imitación de Heidegger. Lo que hacen los heideggerianos. Pero también hace falta, en francés, reflejar esta pequeña diferencia.

En cuanto a la poesía, hay en Heidegger el pasaje sobre Nietzche que menciona «aparte de Goethe [...] a Heinrich Heine — y además un judío», donde borra a los dos para quedarse sólo con Hölderlin[2].

En cuanto a la negación del extermino de los judíos, en su respuesta a una carta a Marcuse, primero reemplaza a los judíos por «alemanes del Este» (p. 489). Algo que se hacía en la época. Era incluso muy común proceder así. O sino los muertos eran polacos. También era verdad después de todo. Es mucho después de la guerra cuando se empezó a reconocer que los judíos habían sido el blanco mayor.

Después, según una gradación en lo infame, está la famosa frase de las *Conferencias de Bremen* en 1949 donde Heidegger compara «la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas» (citado por Emmanuel Faye p. 490) con la industrialización de la agricultura. Siempre con motivo de la cuestión de la técnica. Pero ya volveré a esta cuestión.

El colmo, que supera todo lo que precede, está en el texto titulado *Le danger* [El peligro], *Die Gefahr*[3]. Nadie murió, porque para morir primero hace falta tener una esencia humana. A partir de ese texto voy a retomar el problema en detalle. Porque esta interpretación ha sido impugnada furiosamente.

---

[1] Ante la decisión de Heidegger de escribir *Seyn* en lugar de *Sein*, algunos traductores franceses han recurrido a *Estre*, forma arcaica de *Être*, para mantener la misma relación. Siendo fieles al texto francés, dejaremos *Estre* y *Être*, cada vez que aparezcan mencionados juntos. [*N. de T.*]

[2] *Poésie et Pensée, Dichten und Denken*, en G.A., 50, p. 150-151, citado por Emmanuel Faye, p.485 de su libro. Aquí, en este libro, dejo de lado la poesía, porque ya he analizado detenidamente el problema en *Le langage Heidegger*.

[3] *Conférences de Brême*, 1949, texto publicado y conocido en 1994, *G.A.*, 79, 56. El pasaje litigioso sólo es citado por Emmanuel Faye en alemán, p. 492 de su libro.

En esta «jerga de la autenticidad», y nunca acabaremos de verificar la fórmula de Adorno, los judíos, pero entre otros, solamente han sido abatidos. No hay que olvidar que *Ummensch*, «no-hombre», es una palabra de ese tiempo. Eran subhombres. Y no formaban parte de la raza.

Pero esta representación es la consecuencia lógica de cualquier esencialización en cadena en el pensamiento de Heidegger. Por supuesto, es algo diferente a la «fabricación», pero se volvió sutilmente invisible en y por lo teológico-político del esencialismo. Y también por «la cuestión de la técnica», que contribuye a la esencialización, que reduce los individuos a nada.

Porque aquí es donde la discusión entre adversarios y partidarios ha llegado a su punto culminante, porque ese pasaje y su interpretación son de una importancia capital. Los defensores de Heidegger han enterrado a Emmanuel Faye bajo una montaña de acusaciones de incomprensión, invirtiendo completamente el sentido de este pasaje. No sin mala fe a veces. Como vamos a ver.

Porque no se trata aquí de oponer una verdad a «contra-verdades», como dice Francois Fédier[1]. Sí se trata de recurrir a la inteligencia, la inteligencia del lenguaje, el sentido del lenguaje. *Sprachsinn*, dice Humboldt.

Por eso, paradójicamente, estoy de acuerdo con Francois Fédier para decir que es necesario «ponerse a leer seriamente a Heidegger» (p. 65). Pero no como él lo piensa, no, y para salir del pantano de ese viejo juego entre partidarios y «detractores». Nazi, no nazi — la eutanasia del pensamiento.

Como dice Francois Fédier, «leer seriamente, es algo que no se improvisa y exige un aprendizaje»[2]. El recogimiento. Y Fédier cita a Heidegger: «eso de lo cual todo depende, lo que decide de todo cuando se trata de leer, es el recogimiento»[3]. Por supuesto que no, el reco-

---

[1] *Heidegger à plus forte raison* (Heidegger con mayor razón), Francois Fédier, «Faux Procès» (Falso Proceso), Librairie Arthème Fayard, 2007, p. 63. Libro colectivo, once participantes, 536 páginas.

[2] Francois Fédier, «L'irreplochable», *L'Infini* n° 95, verano del 2006, «Heidegger: le danger en l' être», p. 141.

[3] Heidegger, «*Que demande lire?*», *GA*. 13, 111. Citado por Fédier en *L' Infini*, p. 144.

gimiento no es suficiente. El academicismo bien puede ser un recogimiento absoluto. Una vez más es necesario saber a qué nivel se sitúa lo serio. Pedir que se deje de leer es una petición vana y una contraperformance, lo mismo que requerir «poner a un filósofo en la lista negra»[1]. Creer que se puede desterrar, es exactamente lo que hacen los heideggerianos reunidos, frente al animal que hay que sacrificar. Planteo que no se sabe leer sin teoría del lenguaje. Aquí no la he visto. Ni de un lado, ni del otro.

Pedir que se deje de leer a Heidegger es un error de estrategia que Francois Fédier no ha dejado de observar, pero de un modo mitológico: «ahora se trata de aniquilar a la calaña finalmente identificada con el mal»[2]. Francois Fédier acusa fácilmente de «sordera» a aquellos que «no *quieren* oír lo que dice Heidegger» (*ibíd.*, p.67). Sordera, encarnizamiento reversibles.

Así, todo el libro de Emmanuel Faye es calificado como «disparate» por Francois Fédier (*ibíd.*, p.13). Rechaza tanto sus «revelaciones» como «la argumentación», y la «acusación», en sí misma «fabulosa» (*ibíd.*, p.14).

¿Pero dónde está la demostración? No hay más que analogías, con la casta de los parias en India, o con algún proceso reciente de pedofilia fundado únicamente en sospechas. Siempre el mismo torniquete de la relación entre el pensamiento y el nazismo. Sin embargo, con Heidegger, hay más que sospechas. Hay atestaciones numerosas. El esencialismo las borra. Fédier afirma que Heidegger se «desvinculó» (*ibíd.*, p.17). Siempre la misma cantinela, para minimizar el problema. Y el célebre silencio, después. Olvidando que el maestro ha dicho: *Dieses Schweigen ist ein Anderes als das blosse Verstummen. Sein Nicht-mehr-sprechen ist ein Gesagt-haben*, «Ese callar es otra cosa que el simple quedarse callado. Su no-más-hablar es un haber dicho.»[3]

---

[1] Pascal David, «Pour en revenir a heidegger», en *Heidegger à plus forte raison*, p. 162.

[2] *Heidegger à plus forte raison*, p. 14.

[3] Martin Heidegger, «Rimbaud vivant», en *Denkerfahrungen*. Remito a mi libro *Le langage Heidegger*, p. 167-168. Y ya he abordado la cuestión en el capítulo precedente. Pero hay cosas que que es preciso decir y volver a decir. Porque algunos no escuchan. Y creen que el silencio, es no decir nada. Ahora bien él dijo que había dicho. Sobre lo cual, no hay nada más que decir. Nada que ver con el silencio de su parte, después de la guerra, que le ha sido reprochado.

La defensa amontona afirmación sobre afirmación: «versión fantasmática» (*Heidegger à plus forte raison*, p. 17), «desinformación» (p. 18).

Se da todo como indiscutible: «forma solapada de propaganda» (*Heidegger à plus forte raison*, p. 22) contra la «verdad», «farsa a tal punto *ubuesca*» (p.25), «*ficción*» (p. 31), «impostura» (p. 62).

Pero la relación de Heidegger con los nazis no es un «postulado» (p. 33) ni un «*círculo vicioso*» (p. 33). Flagrante delito de simplificación.

Quedan discusiones semánticas de detalle. Fédier parece tener absolutamente razón en cuanto a la traducción de ese juicio de Heidegger sobre Paul Celan (*Heidegger à plus forte raison*, p. 56, nota 1), la diferencia entre *ich kenne alles von ihm*, entendido como «conozco todo lo que viene de él», que Emmanuel Faye entendía como «sé todo de él», *ich weiss alles über ihm*, - «traducciones erróneas o viciosas» (p. 187). Pero no es más que un error puntual. Detalles legítimos, pero que ocultan dos problemas mayores: el árbol oculta el bosque, los detalles ocultan el problema de la teoría del lenguaje.

Para la argumentación, poco convincente la remisión de la palabra *völkisch* en 1933 a su «virginidad paleo-germánica» (p. 69). Ella estaba lejos[1].

No opongo un fanatismo a otro, trato justamente de recurrir a la inteligencia, como lo pide Fédier (p. 40, 64).

Y *Heidegger à plus forte raison* es una acumulación incalculable de indignaciones: «operación de policía»[2], «donde numerosos escritorzuelos buscan a cualquier precio despertar el escándalo de los bienpensantes, o de los que no piensan en absoluto»[3], «campaña de difamación contra Heidegger»[4]. El libro de Emmanuel Faye no es más

---

[1] Sobre este punto ya he remitido al *Langage Heidegger*.

[2] Massimo Amato, «Un cas de «désinterprétation», comment et pourquoi» (*Un caso de «desinterpretación», cómo y por qué*), p. 93.

[3] Mathieu Gallou, «Tu quoque... ou la dictature du "on"» «(*Tu quoque... o la dictadura del «se»*), p. 105. El *tu quoque* (tú también) alude a las palabras de César a Bruto, cuando lo asesinan. De esta manera la crítica es reducida a una voluntad de asesinar. Es negar el debate. Y negarse a pensar. Creyéndose en el súmmum del pensamiento.

[4] Philippe Arjakovsky, «À propos d'Ernst Jünger ou l'intelligence francaise en lambeaux» (*Respecto a Ernst Jünger o la inteligencia francesa en jirones*), p. 111.

que un «panfleto» presentado «como un trabajo de investigación» (p. 113). La virtud ofendida acumula «desconocimiento de Heidegger», «censura de textos» (p. 116), y el reproche de que no presenta ninguna «definición elaborada del *nazismo*» (p. 117), como si fuera necesario. La discusión no desdeña el insulto: «nuestro profesor universitario se hace un gran lío» (p. 126), «nulidad abismal» (p. 128), «ignominia» (p. 132), «canallada» (p. 133), «mala intención» (p. 142). Una letanía mágica encadena «*mistificación*» (p. 162), «impostura» (p. 197), «delirio» (p. 239), «caza de brujas» (p. 208), «broma» (p. 247), «odio al pensamiento» (p. 277), «fanatismo» (p. 278), «falsificación» (p. 293), e «crasa ignorancia» (p. 402). Entre otros. No sin alguna mala fe acerca de la interpretación de la sigla NSDAP: «El «partido de los trabajadores» no solamente se confunde con el partido que es el NSDAP, sino que no necesariamente es, como tal, un partido nazi»[1]. Categóricamente a *contra texto*. Y a contra historia. El *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*, «partido obrero alemán nacional-socialista» se funda en 1921, y Hitler se convierte en su Führer, ¡el «guía» a partir de 1921! Movimiento de derecha y no organización obrera[2]. Todo eso extendido sin vacilación al «estado de descomposición en el que se encuentra una parte de la inteligencia francesa»[3]. Tan seguros están de tener razón — con mayor razón.

Pero con verdades que no prueban nada. Desde luego, la palabra *Fürher* no siempre fue nazi, ya que era una palabra alemana de toda la vida (p. 210-211). Como la palabra *milicia* en francés o *duce* en italiano. Desde luego las palabras *Kampf* (combate), *Krieg* (guerra), *Opfer* (sacrificio), *volk* (pueblo) son «de uso inmemorial en lengua alemana» (p. 289). Sí, pero están los *discursos*, no solamente la *lengua*, y sus valores de época.

Aquí, se trata de un discurso de mala fe. Que facilita una cierta manera de traducir: *im Wessen das Selbe* se traduce como «lo Mismo, en

---

[1] Pascal David, «Pour en revenir à Heidegger» (*Para volver a Heidegger*), p. 192.

[2] Se encuentra una historia detallada de esto en Karl Dietrich Bracher, *La dictature allemande, Naissance, structure et conséquences du National-socialisme*, traducido del alemán por Franck Straschitz, prefacio de Alfred Grosser, Bibliothèque historique Privat, 1986 (edición alemana, 1969-1980).

[3] Philippe Arjakovsky, p. 154.

cuanto al *aître*»[1]. En lugar de «en la esencia lo mismo». Traducción difundida entre algunos fieles, y que instala un cierto esoterismo.

Ahora bien esta traducción de *Wesen* por «*l'aître*», bajo el cariz de una fidelidad, es sin que los fieles lo sepan un ocultador, porque oculta el esencialismo de Heidegger. Habla en jerga, con el pretexto de «quien quiera entenderlo» (p. 396), pero hace trampas, con la mejor fe del mundo, y complica ahí donde Heidegger es simple, como para *Nur vom Dasein her ist das Wesen des Volkes zu begreifen*, traduce: «Solamente a partir del ser-el-allí se debe captar el *aître* del pueblo»[2]. Con mayor razón. Pero se podría traducir con más claridad. «Es solamente a partir del ser-ahí que la esencia del pueblo se debe concebir». Ejemplo perfecto de realismo esencializante. La traducción que se pretende fiel enmascara lo esencial.

Sí, la jerga heidegerianizante enmascara el esencialismo. Y llega a un galimatías para iniciados, más en los traductores que en el texto de Heidegger: «es decir, a partir de la su-esencial "obertud" del ser humano "al mundo" y "a la verdad" (al "Ser")» (p. 307).

Se machaca una y otra vez la «*pasajera ceguera* propia de Heidegger» (p. 311), limitada a 1933, la «*desfiguración del pensamiento de Heidegger*» (p. 313), «la incompetencia del presunto «exégeta» « (p. 316). No sin los juegos de prestidigitación inspirados en el maestro: «*No hay filosofía de Heidegger*»[3] (citado de Heidegger en Cerisy en 1955, p. 333). Y no hay duda de que Heidegger había tomado distancia con lo que él llamaba, para el antisemitismo vulgar, «pornografía»[4].

---

[1] Por Gérard Guest, «Heidegger censuré!», p. 345. Recuerdo la nota de la p. 119 a propósito de *aître*. Ya analicé las traducciones jergosas en *Le langage Heidegger*, p. 58, 67, 83.

[2] En los *Beiträge zur Philosophie*, traducido por Gérard Guest, p. 307.

[3] Estudié esta recusación de la «filosofía», en *Le langage Heidegger*, p. 37. Remito a él.

[4] La referencia al pasaje donde lo dice está en *Le langage Heidegger*, p. 118. El que lo cuenta es Karl Löwith, en *Ma vie en Allemagne avant et après 1933* (Mi vida en Alemania antes y después de 1933), relato, traducido del alemán por Monique Lebedel, Hachette, 1988, p. 78. Fue en Roma, en 1936, hablando con Heidegger: «Como le repliqué que no era necesario estimarse "mucho" para negarse a colaborar con Streicher, me respondió que Streicher no valía la pena como para que hablásemos de él, que el *Stürmer* no era otra cosa que pornografía». El *Stürmer* era una «revista que dirigía Streicher, antisemita conocido y agitador nazi de una gran vulgaridad al que Hitler tenía en gran estima».

Pero todo esto no hace más que situar y preparar la interpretación condescendiente de la conferencia de Bremen de 1949 titulada *Die Gefahr*, «*Le danger*», donde la formulación misma del tema, *Einblick in das, was ist*[1], «Mirada en lo que es», dice — o al menos puede entenderse así — la esencia de lo que es.

Hadrien France-Lanord eligió traducir *Die Gefahr* por «le péril» [el riesgo], en lugar de «le danger» [el peligro][2]. Eso porque, según él, «en *Gefahr* se oye el verbo *fahren* que, emparentado a la raíz *per*, designa el hecho de ir en la medida en que se trata de una travesía, incluso de una prueba. La palabra francesa «péril», pariente del latín *periculum* y salida de la misma raíz, tiene igualmente ese sentido primero: la prueba»[3]. Y agrega: «en el transcurso de la travesía de esta prueba». Y así es como se *hace* a la manera de Heidegger. El juego acerca del origen sin la etimología, porque la palabra no tiene nada que ver con *fahren*, «aller, rouler» [ir, circular], sino que es pariente del latín *ex-periri*, «essayer» [probar, intentar], y en efecto *periculum*, *l'épreuve* [la prueba], sí, pero de ninguna manera en el sentido «de ir [*aller*] en la medida en que se trata de una travesía» (*ibíd.*). Todo eso para recusar «un simple peligro [*danger*]», ir más lejos, e imitar una apariencia de etimología[4].

Los demás, en general, dicen *Le danger* [El peligro][5]. El peligro es un recuerdo de Hölderlin, al comienzo del himno *Patmos*:

Nah ist
Und schwer zufassen der Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.

---

[1] Citado por Gérard Guest, en *Heidegger à plus forte raison*, p. 341, nota 2.

[2] Consultado Meschonnic por la necesidad de distinguir en español entre *danger* y *péril*, mostró su acuerdo en dejar «peligro» para *danger* y «riesgo» para *péril*. [*N. de T.*]

[3] *L'Infini*, p. 19.

[4] Como lo muestra el Duden, *Das Herkunftswörterbuch, Die Etymologie der deutschen Sprachen*, Duden Band 7, 1963 y el *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de A.Ernout y A. Meillet, Klincksieck, 1967.

[5] Como Bernard Sichère o Henri Cretella, en ese número de *L'Infini*, p. 129.

Il est proche
Et dur à saisir le Dieu.
Mais là où est le danger, croît
Ce qui sauve aussi[1]

[Cerca está
Y es difícil de asir el Dios.
Pero allí donde está el peligro, crece
lo que salva también.]

Así el *Être* [Ser], y aún peor el *Estre*[2], es el *danger* [el peligro]. Hölderlin decía «el Dios». Vale la pena recordarlo. Este pasaje de Hörderlin es capital para leer a Heidegger. Heidegger dice *Das Seyn ist in sich aus sich für sich die Gefahr schlechthin*. Gérard Guest traduce: «L'Estre est en soi, de soi, pour soi, le danger par excellence» [El *Estre* es en sí, de sí, para sí, el peligro por excelencia], y *Das Seyn ist in seinem Wesen die Gefahr seiner selbst*, «L'Estre est en son aître à lui même son propre péril» [El *Estre* es en su propio *aître* su propio riesgo][3].

Yo traduzco: «L'Estre est en soi de soi pour soi le danger tout simplement» [El *Estre* es en sí de sí para sí el peligro sencillamente] y «L'*Estre* est en son essence le danger pour lui-même» [El *Estre* es en su esencia el peligro para sí mismo]. Vuelvo a traducir la palabra misma de Heidegger, la esencia, y su esencialismo. La otra traducción la oculta.

En un sentido muy distinto a aquél en que lo entendía Heidegger, yo ahí escucho, porque Heidegger lo dice pero no sabe que lo dice, que es la esencia, el esencialismo el que reina. Es revelador que Bernard Sichère traduzca *das Wesen des Heiligen* (la esencia de lo sagrado) por «el reino de lo sagrado» y *das Wesen von Gottheit* por «el reino de la divinidad», en lugar de la esencia de la divinidad. Traducción-lapsus. Muestra de que

---

[1] Traducción mía. En *Hölderlin, Poèmes*, traducción de Geneviève Bianquis, Aubier, 1943, p. 409, la traducción es: «Proche est le dieu / et difícil à saisir. / Mais le danger croissant, / croît aussi la vertu qui sauve».

[2] Recuérdese, como se explicó en la nota de la página 129, que *Estre* es la forma arcaica de *Être* y que, a su vez, como también se ha indicado (p. 119[n]), *aître* (atrio), homofonía de *être*, se utiliza para traducir *Wesen*. [*N. de T.*]

[3] En *Die Gefahr*, G.A.. 79, 54 — citado por Gérard Guest, *L'Infini*, p.219.

para él la esencia reina, la esencia es el reino. Y más adelante escribe: «la esencia (el reino desplegado, el despliegue de ser: *Wesen*[1]) de lo sagrado». Sí, en un sentido muy diferente, el esencialismo es el peligro porque reduce los individuos a nada.

En cuanto a la traducción de *Die Gefahr* por Hadrien France-Lanord, que hace accesible en francés todo el texto de Heidegger, lo que había que hacer, puesto que ella misma exigiría ser retraducida al francés, hasta tal punto es incomprensible, por sus neologismos que sus notas no siempre explican: «amondement» [amundamiento] [47][2], «garance» [garanza] [48] para traducir *die Wahrnis*, vieja palabra, definida en Grimm[3] por «bezahlung [pago], verbal abstracto zu währen III, "bezahlen, entrichten" [pagar]». Pero el traductor lo toma como la «idea de guardar», citando a Heidegger: «verité [wahrheit] est la garance [wahrnis] de l'être» (nota p. 50). O incluso «l'erroire» [54] para decir «espacio de despliegue» (p. 52), y «allégie» [47], que no he visto explicado, incomprensible, y «étance» [entencia] [51], que «traduce *die Seiendheit*» (p. 51). Con frecuentes recursos al francés antiguo, al diccionario de Godefroy. Como Heidegger al alemán antiguo.

Problemas de traducción que vienen del uso poético del lenguaje por el mismo Heidegger, como *Welt weltet*. Pero «Monde: il amonde» [Mundo: él amunda] (*L' Infini*, p. 22, p. 47, del alemán) tal vez no es lo mejor que encontró, a pesar de la glosa, p. 49.

Los manejos etimologizantes y los recursos al alemán antiguo (el arcaísmo acerca al origen, por consiguiente a la verdad del ser) son la filología del esencialismo en Heidegger, los medios para buscar, encontrar, y poner en escena una esencia y una verdad del lenguaje ocultadas por el uso común de palabras comunes. De ahí los cortes que a Heidegger le gusta hacer entre prefijo y radical, para maximizar y semiautonomizar cada elemento: Ge-stell, «dis-positif» (dis-positivo).

Pero entonces hay que ver que la supuesta altura del lenguaje esencializante es tal que por ella misma pone a Heidegger más allá de la

---

[1] Bernard Sichère, «Danger, détresse, salut: la pensée de haute mer», *L'Infini*, p.107.

[2] Los números de página entre corchetes dan, en la traducción, la paginación del original en la edición integral. (*Gesamtausgabe*, G.A.) tomo 79.

[3] El *Deutsches Wörterbuch* von Jacob und Wilhem Grimm, en 33 volúmenes, Band, Deutscher Taschenbuch Verlag, Leipzig, 1922.

oposición entre «adhesión»[1] o «no adhesión a la doctrina de los nazis». Más allá de la oposición entre contexto y extracción de su contexto, dada la altura en la que se sitúa como eco del ser. El efecto mismo de la esencialización.

Eco del ser — es la esencia misma la que habla: «Lo que el pensador dice del ser no es su opinión» [66]. Puesto que no es más que su eco: «Ser un eco, es sobrellevar el pensamiento», «Ser un eco, a saber aquél de la solicitud dirigida por el ser en la palabra». Es la palabra misma —el eco— de la esencia. No es él el que habla, es la esencia. Él es la verdad que habla.

¿Qué es el riesgo [*le péril*]? — «*l'aître* del dis-positivo es *el riesgo*» [62] «y eso como *estre*». El esencialismo lleva el discurso a una forma de tautología: «Conducir así significa: dejar que algo suceda y venga al *aître* a partir de sí-mismo» [64].

De donde en los discípulos un psitacismo interminable que tiene todas las apariencias de hablar del lenguaje pero que no dice nada sino «el *aître* de la lengua». Pudren su estancia, mientras piensan que la exaltan.

Esta soberbia abstracción vuelve ella misma casi inútil el esfuerzo del defensor por rechazar la «desfiguración calumniosa sin precedentes del pensamiento de Heidegger»[2].

La palabra *judío* no está dicha pero no tiene necesidad de ser dicha. El judío ya no tiene nombre, lo he analizado más arriba, en este mismo capítulo, por qué. La ausencia del nombre ya es un borramiento. Y el borramiento del borramiento. La esencialización es una generalización. El efecto de masas mismo anula a los individuos.

Por consiguiente, ninguna mención explícita. Pero está justamente la implícita, en el otro texto, «*El dis-positivo*», ahí donde está la comparación famosa: «El trabajo de los campos es de ahora en adelante industria agro-alimentaria motorizada, en cuanto al *aître* lo Mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y campos de extermino, lo Mismo que el bloqueo y la reducción del país a la hambruna, lo

---

[1] Notas del traductor, por Hadrien France-Lanord, *L'Infini*, p. 55.

[2] Gérard Guest, «Heidegger censurado», en *Heidegger à plus forte raison*, p. 349.

Mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno»[1]. El efecto absoluto de la esencia, lejos por encima de la humanidad corriente.

Y Heidegger opone morir y perder la vida más allá de la oposición entre aprobación o desaprobación. Lo que el traductor de *Le Péril* glosa y repite a su vez, retomando la distinción entre *der Tod*, la «muerte» y «acabar», *verenden*, entre «morir», *sterben* y «dejar la vida», das *Ableben*[2].

A dejar la vida, Heidegger opone tres veces *sterben*, «morir», y, es necesario subrayarlo, en la forma interrogativa, *Sterben sie?* Tres interrogaciones que son otras tantas negaciones — no dichas, pero implícitas, por las tres respuestas que el texto forma. En primer lugar *Sie kommen um. Sie werden umgelegt*, «Meurent-ils? Ils périssent. Ils sont abbattus [¿Mueren ellos? Perecen. Son abatidos]»[3]. Después morir es opuesto a la «fabricación de cadáveres», *Fabrikation vom Leichen*. Y por último *Sterben sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffälig liquidiert*, «Meurent-ils? Ils sont liquidés sans qu'il y paraisse[4] dans des camps d'extermination» [¿Mueren ellos? Ellos son liquidados sin que lo parezca en campos de extermino]». La palabra alemana más bien dice «anénantissement» (aniquilamiento). Y se sabe bien para quienes, esencialmente, fueron hechos, estos campos de exterminio. El esencialismo es por esencia una deshumanización. La indignación, natural e inevitable, ante esta monstruosidad, no queda, sin embargo, más que en el ámbito humano, y no ve el principio que dirige la ignominia. Pero a la vez, los esencialistas se indignan con esta indignación. En el nivel superior en el que se encuentran.

El pasaje se cierra con *ungestorbener Tode*, que plantea un problema de traducción, porque decir «muertos no muertos» borra la diferencia de los dos términos, que el lenguaje corriente volvería equivalentes, pero que no lo son en absoluto, en el lenguaje Heidegger; se los mata, pero no son muertos. Y es la lógica misma de su esencialización. Yo traduciría «matados no muertos».

---

[1] Citado de Heidegger, en *GA*. 79, 27, en las notas de Hadrien France-Lanord en su traducción de *Le Péril*, p. 58.

[2] *L'Infini*, p. 59.

[3] Traduction de Gérard Guest, en *Heidegger à plus forte raison*, p. 350.

[4] Hadrien France-Lanord traduce «sans bruit» (sin ruido).

Lo cómico de la situación, es que, para ser fieles, para salvar a su maestro de una imputación horrible, el traductor heideggeriano lo traiciona, poniendo buena intención ahí donde, si hubiera estado a su altura, habría conservado el efecto de lenguaje. Pero Gérard Guest traduce: «d'innombrables morts atrocement privées de "leur propre" mort. Littéralement: atrocement non mortes (non mortes de leur belle mort [innumerables muertes atrozmente privadas de «su propia» muerte. Literalmente: atrozmente no muertas (no muertas de su bella muerte)]»[1]. Y es porque carga las tintas por lo que lo disminuye. Lo adecenta. Cargar las tintas con Heidegger para hacerle decir lo que le habría gustado que Heidegger dijera.

Su traducción no sólo es, puesto que es trivial, borrante. Es más que eso, es enmascarante. Porque enmascara, se enmascara a sí misma y para el buen público, el esencialismo de Heidegger. Sin embargo el maestro es claro: «*und gleichwohl ist das Wesen des Todes dem Menschen verstellt. Der Mensch ist noch nicht der Sterbliche*». Gérard Guest traduce (p. 351): «y pourtant l'aître de la mort est dissimulé <refusé> à l´homme. L´homme n'est pas <même> encore le mortel» (*ibíd.*) [y, sin embargo *l'aître* de la muerte le es disimulado <le es rechazado> al hombre. El hombre no es <siquiera> todavía el mortal.]. Yo traduzco: «et néanmoins l'essence de la mort est inconnaissable à l´homme. L´homme n'est pas encore le mortel.» [y no obstante la esencia de la muerte le es incognoscible al hombre. El hombre todavía no es el mortal.]. El traductor heideggeriano ha agregado «même» [incluso], que no está en el texto, traduce dos veces seguidas una misma palabra. Creyendo sin duda explicar mejor a Heidegger.

El intérprete fiel, para salvar a Heidegger, introduce lo que no está en el texto, que los muertos «ont été "traités" *comme des bêtes à l' abattoir*, et ainsi *privés même de leur propre mort*, [...] le plein aboutissement d'une "vie *humaine*" accomplie, et qui puisse alors, et alors seulement, avoir été proprement la leur» (*ibíd.*) [han sido «tratados» *como animales en el matadero*, y así *privados incluso de su propia muerte*, [...] el pleno desenlace de una «vida *humana*» cumplida, y que pueda entonces, y solamente entonces, haber sido propiamente *la suya*]. Agrega su inter-

[1] *Heidegger à plus forte raison*, p. 351.

pretación, también agrega la itálica. Y esas manipulaciones son las que se dan por el «verdadero sentido» (p. 352). Han sido privados de su bella muerte. Y en un sentido es verdad. Entonces agregarlo era inútil.

Llega el pasaje del litigio mayor. Doce frases. Y sobre esas doce una acumulación notable de la palabra *das Wesen*, «la esencia», y sobre todo en una igualdad que no puede no tener sentido. Diez veces: cinco veces «la esencia de la muerte», *das Wesen des Todes*, cinco veces «la esencia del *estre*», *das Wesen des Seyns*. Y dos veces «la esencia del hombre», exactamente una vez «nuestra esencia», *unser Wesen*, y una vez *das Wesen des Menschen*.

Este pasaje maximaliza la esencialización, el esencialismo. En un sentido iguala, identifica también la esencia de la muerte y la esencia del ser, expone una trágedia del pensamiento en Heidegger. En ese nivel de esencialización ya no hay ni judíos ni nadie. La esencia de la muerte se comió todo, si se me permite decirlo . Ya sólo es técnica.

Observo que a pesar de sus copiosas notas, «Notas del traductor», que son toda una exégesis, Hadrien France-Lanord no ha mencionado esta acumulación de esencia, como tampoco la igualdad numérica y más que numérica entre la esencia de la muerte y al esencia del ser. Es de creer que no la vio, y que los heideggerianos están tanto en el esencialismo que no lo ven, tan cerca de Heidegger que ya no lo ven. Lo que leen es su propia interpretación. No leen a Heidegger. Y se ven a la vez como sus verdaderos lectores.

La importancia de este pasaje es tan grande que lo reproduzco[1]. Traduzco, y después pongo en las notas la traducción de Emmanuel Faye y de Hadrien France-Lanord.

Sterben aber heist, den Tod in sein Wesen austragen, «Mais mourir signifie délivrer la mort dans son essence»[2] [Pero morir significa entregar la muerte en su esencia]. *Austragen*, es distribuir el correo, o dar a luz, dice el diccionario. Se podría decir que el hombre da a luz su muerte.

---

[1] *Bremer und Freiburger Vorträge*, *G.A.* 79, p. 56. En el libro de Emmanuel Faye, p. 492.

[2] Emmanuel Fayte: «Mourir cependant signifie porter à bout la mort dans son essence» [Morir sin embargo significa llevar hasta el final la muerte en su esencia], H. France-Lanord: «Mais mourir signifie assumer la mort en la portant à la plenitude de son aître» [Pero morir significa asumir la muerte llevándola a la plenitud de su aître].

Sterben können heisst, diesen Austrag vermögen, «Pouvoir mourir signifie être capable de cette délivrance»[1] [Poder morir significa ser capaz de esta entrega]. En el sentido de un nacimiento, por más inverosímil que eso parezca — para aquellos que no tienen la esencia del hombre.

Wir vermögen es nur, wenn unser Wesen das Wesen des Tod mag, «Nous en sommes capables seulement, quand notre essence a la capacité de l'essence de la mort»[2] [Somos capaces de ella solamente, cuando nuestra esencia tiene la capacidad de la esencia de la muerte]. La igualdad no es solamente numérica. Se convierte en el movimiento hacia una identidad.

Doch inmitten der ungezählten Tode bleibt das Wesen des Todes verstellet, «Mais au milieu des morts innombrables l'essence de la mort reste inconnaissable»[3] [Pero en medio de innumerable muertos la esencia de la muerte sigue siendo incognoscible].

Der Tod ist weder das leere Nichts, noch iste er nur der übergang von einem Seienden zu einem anderen, «La mort n'est ni le néant vide, ni seulement le passage d'un étant à l'autre»[4] [La muerte no es ni la nada vacía, ni solamente el paso de un ente a otro].

---

[1] Emmanuel Faye: «Pouvoir mourir signifie avoir la possibilité de cette démarche» [Poder morir significa tener la posibilidad de este transitar], H. France-Lanord: «Pouvoir mourir signifie être à même de porter cette plénitude à terme» [Poder morir significa estar en condiciones de llevar esta plenitud a término]. Llevar a término — es justamente dar a luz.

[2] Emmanuel Faye . «Nous le pouvons seulement si notre essence aime l'essence de la mort» [Sólo lo podemos si nuestra esencia ama la esencia de la muerte], H. France-Lanord: «Nous n'en sommes à même que quand notre aître aime à libérer l'aître de la mort à son déploiement» [Sólo estamos en condiciones de morir cuando nuestro *aître* ama liberar el *aître* de la muerte a su despliegue]. Heidegger es muy simple, en comparación.

[3] Emmanuel Faye: «Mais au milieu des morts innombrables l'essence de la mort demeure méconnaissable» [Pero en medio de los muertos innumerables la esencia de la muerte permanece irreconocible]. H.France-Lanord: «Pourtant, au milieu des innombrables morts, l'aître de la mort demeure disimulé, inconnaissable.» [Sin embargo, en medio de los innumerables muertos, el *aître* de la muerte permanece disimulado, incognoscible]. Dos palabras por una. Sobretraducción. Mala señal.

[4] Emmanuel Faye: «La mort n'est ni le néant vide, ni seulement le passage d'un étant à l'autre» [La muerte no es ni la nada vacía, ni solamente el paso de un ente a otro], H. France-Lanord: «La mort n'est ni le néant vide, ni le simple passage d'un étant à l'autre» [La muerte no es ni la nada vacía, ni el simple paso de un ente a otro].

Der Tod gehört in das aus dem Wesen des Seyns ereignete Dasein des Menschen, «La mort appartient à l'être-là de l´homme venu de l'essence de l'Estre»[1] [La muerte pertenece al ser-ahí del hombre que viene de la esencia del *Estre*].

So birgt er das Wesen des Seyns, «Ainsi elle abrite l'essence de l'Estre»[2] [Así ella abriga la esencia del *Estre*]. Heidegger se repite a propósito, y eso refuerza la identidad entre el Ser y la Muerte. En el ámbito de la esencia.

Der Tod ist das höchste Gebirg der Wahrheit des Seyns selbst, das Gebirg, das in sich die Verborgenheit des Wesen des Seyns birgt und die Bergung seines Wesens versammelt, «La mort est l'abri le plus haut de la vérité de l´Estre lui-même, l´abri, qui abrite en lui le caractère caché de l´essence de l´Estre et rassemble le salut de son essence» [La muerte es el abrigo más alto de la verdad del *Estre* mismo, el abrigo, que abriga en él el carácter oculto de la esencia del *Estre* y reúne la salvación de su esencia][3]. Pero Heidegger juega con el lenguaje, ya que ese juego es el juego mismo de la esencialización que de ese modo revela y cubre a la vez la verdad oculta de la palabra. Y *Gebirg*, según el diccionario, testigo de la lengua, es «la cima», y *Verborgenheit*, «la sombra, la oscuridad». Así pues se puede entender: «La mort est le sommet le plus haut de la vérité de

---

[1] Emmanuel Faye: La mort appartient au *Dasein* de l´homme qui survient à partir de l'essence de l'être [La muerte pertenece al Dasein del hombre que sobreviene a partir de la esencia del ser], H. France-Lanord: «La mort a son appartenance dans l'être de l'humain amené à l'avenance de son là à partir de l'aître de l'estre» [La muerte tiene su pertenencia en el ser de lo humano llevado a la aveniencia de su ahí a partir del *aître* del *estre*].

[2] Emmanuel Faye: «Ainsi abrite-t-elle l'essence de l'être» [Así abriga ella la esencia del ser], H.France-Lanord: «Elle abrite [*birgt*] ainsi l'aître de l'estre» [Ella abriga así el *aître* del *estre*].

[3] Emmanuel Faye: «La mort est l'abri le plus haut de la vérité de l´être, l´abri, qui abrite en lui le caractère caché de l´essence de l´être et rassemble le sauvetage de son essence» [La muerte es el abrigo más alto de la verdad del ser, el abrigo, que abriga el carácter oculto de la esencia del ser y reune el salvamiento en su esencia], H.France-Lanord: «La mort est le massif [*Gebirg*] le plus haut que recueille la verité de l´estre même en l´abritant, le massif qui dans son rassemblement abrite en lui-même l´être abrité en retrait de l´âitre de l´estre et qui recueille l´abritement de son estre» [La muerte es el macizo más alto que recoge la verdad del *estre* mismo abrigándolo, el macizo que en su reunión abriga en sí mismo el *être* abrigado detrás del *âitre* del *estre* y que recoge el abrigamiento de su *estre*].

l'être, le sommet qui sauve en lui l'ombre de l'essence de l' être et rassemble le salut de son essence» [La muerte es la cima más alta de la verdad del ser, la cima que salva en ella la sombra de la esencia del ser y reúne la salvación de su esencia]. *Bergung*, es el «salvamento».

Este juego de desocultamiento, es lo que glosa el traductor de *Le Péril* [El riesgo]: «*Gebirg*: el macizo, es decir lo que reúne *Berge*, montañas, entendidas aquí — a partir de una de las ideas más naturales del imaginario alemán y siguiendo el espíritu mismo de la lengua — como lo que protege y pone al abrigo, incluso lo que encierra un misterioso tesoro: como *Bergung* [el abrigamiento] y *Verborgenheit* [estar abrigado al retiro[1]]». El genio de la lengua, se lo reconoce. Tal como lo practican aquellos que no lo tienen.

Darum vermag der Mensch den Tod nur und erst, wenn das Seyn selber aus der Wahrheit seines Wesens das Wesen des Menschen in das Wesen des Seyns vereignet, «C'est porquoi l'homme n'est capable de la mort que si et seulement si l'Estre lui-même à partir de la vérité de son essence fusionne l'essence de l'homme dans l'essence de l'Estre»[2]. [Es por eso por lo que el hombre no es capaz de la muerte más que si y solamente si el *Estre* mismo a partir de la verdad de su esencia fusiona la esencia del hombre con la esencia del *Estre*].

Der Tod ist das Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt, «La mort est l'abri de l´Estre dans le poème du monde»[3] [La muerte es el abrigo del *Estre* en el poema del mundo]. El abrigo, o la cima.

---

[1] *L'Infini*, p. 60.

[2] Emmanuel Faye. «C'est pourquoi l'homme peut mourir si et seulement si l'être lui-même approprie l'essence de l'homme dans l'essence de l'être à partir de la vérité de son essence» [Es por eso por lo que el hombre puede morir si y solamente si el ser mismo adecua la esencia del hombre a la esencia del ser a partir de la verdad de su esencia], H. Francelanord: «C'est pourquoi l'être humain n´est à même de mourir que quand l'estre même advient à l'avenance à partir de la vérité de son aître en appropiant dans son avenance l´aître de l´humain à l´aître de l'estre» [Es por eso por lo que el ser humano no está en condiciones de morir más que cuando el *estre* mismo adviene en la aveniencia a partir de la verdad de su *aître* adecuando en su adveniencia el *aître* de lo humano al *aître* del *estre*]. Es mejor aprender el alemán para leer a Heidegger.

[3] Emmanuel Faye: «*La mort est l'abri de l'être dans le poème du monde.*» [La muerte es el abrigo del ser en el poema del mundo]. H.France-Lanord: La mort est le massif qui recueille

Den Tod in seinem Wesen vermögen, heisst: sterben können, «Être capable de la mort dans son essence signifie: pouvoir mourir»[1] [Ser capaz de la muerte en su esencia significa: poder morir]. Reiteración conclusiva que implica necesariamente que no le es dado a todo el mundo. El pasaje de los tres «morir» decía bien que ellos no habían muerto. En ese sentido.

Diejenigen, die sterben können, sind erst die Sterblichen im tragendem Sinn dieses Wortes, «Ceux là, qui peuvent mourir, sont seulement les mortels au sens porteur de ce mot»[2] [Aquéllos, los que pueden morir, son solamente los mortales en el sentido portador de esta palabra]. Fin. De este pasaje esencial, en todos los sentidos de la palabra. Está todo dicho.

El texto continúa otras diez páginas de la *Gesamtausgabe* [57 a 67], con «Sufrimientos sin medida se acercan paso a paso y se desencadenan sobre la tierra. Sin descanso se amplifica el diluvio del sufrimiento» [57]. Una extensión máxima, a la humanidad entera, a «la técnica» [58], y finalmente es ahí donde está el «riesgo» para Heidegger, en «el *aître* de la técnica» [60], y «es la técnica misma la que arrastra al hombre detrás de ella como su instrumento» [61]. Olvidados, los judíos de los campos de exterminio.

El esencialismo maximalizado de todo ese texto contradice masivamente el contra-análisis de los bienpensantes «con más razón». Incluso la remisión a los parágrafos 47 a 53 de *Ser y Tiempo*[3] plantea «la muer-

---

l'estre en l'abritant dans le dire qui recueille le monde comme poème» [La mort es el macizo que recoge el *estre* abrigándolo en el decir que recoge el mundo como poema]. No, no es el «mundo como poema», Heidegger dice «el poema del mundo». Las dos expresiones no tienen ni el mismo sentido, ni el mismo alcance.

[1] Emmanuel Faye: «Pouvoir la mort dans son essence sgnifie: pouvoir mourir» [Poder la muerte en su esencia significa: poder morir]. H. France-Lanord: «Être à même de mourir sa mort en son aître signifie pouvoir mourir» [Estar en condiciones de morir la muerte en su *aître* significa poder morir].

[2] Emmanuel Faye: « Seuls ceux qui peuvent mourir sont les mortels au sens porteur de ce mot» [Únicamente aquellos que pueden morir son los mortales en el sentido portador de esa palabra]. H.France-Lanord: «Seuls ceux qui peuvent mourir sont les mortels au sens plein du terme» [Únicamente aquellos que pueden morir son los mortales en el sentido pleno del término]. Dos frases más adelante, la frase ya citada: «l'homme n'est pas encore le mortel» [56] [el hombre todavía no es el mortal].

[3] Que ya he mencionado al comienzo del capítulo «Perder la voz, con Agamben».

te de todo ser humano» como «irreductible al cese de la vida de cualquier otro "ser vivo" que pueda ser»[1]. Se ve muy bien lo antiguo que es: *Sein und Zeit* es de 1927, y consustancial sin interrupción al pensamiento de Heidegger. Lo que se rechaza es lo inaceptable en el sentido corriente. Pero el mismo Heidegger anula la denegación. Y ella olvida, o ni siquiera tiene necesidad de aludir a él, al término *Unmensch* que tenía vigencia, y en efecto «la "humanidad" misma del "ser humano" está allí irremediablemente afectada» (p. 354).

La cuestión es: Heidegger es el «pensador que se esfuerza por sacar a la luz el incremento de horror» (p.355), en el extermino, o aquel que describe este horror impersonalmente, en su esencia, y a una distancia, una altura, que no es precisamente el tono emocional agregado por la benevolencia de su intérprete, y «¡la más severa condena que exista de la "atrocidad" en cuestión!» (p. 356). El texto no condena, describe. Y desde las alturas.

El esencialismo superlativo de este pasaje no va en el buen sentido. En fin, aquel que los fieles querrían que fuera el buen sentido. Entonces el traductor benévolo carga las tintas. Denegación sobre el número. Heidegger ha escrito justamente *Hunderttaunsende*, «des centaines des milliers» [centenas de millares]. Su intérprete rápidamente agrega que Heidegger «¡nunca quiso «limitar» a algunas «centenas de millares» de personas «la magnitud de la Shoah»! « (p. 359). Y es él el que habla de «mala fe» : «Querer imputarle la intención de semejante aserción es pura mala fe. [...] No se trata de ninguna manera, en el contexto del pasaje, de evaluar el "*número absoluto*" de las víctimas» (p. 359). No, por desgracia, es en un sentido absolutamente opuesto al de los bienpensantes que el texto incriminado es «*inequívoco*» (p. 361).

Pero todo el problema, según los defensores del maestro, se reduce a «una *apariencia de investigación* y a un *montaje* de citas recortadas» (p. 363). Todos esos grandes gritos para ocultar el silencio. El virtuoso intérprete, armado de «probidad *filológica*» (p. 365), dice, piensa llegar hasta la «*refutación* como es debido» (p. 365).

Y todo ese ruido va a resolverse en silencio. Porque se trata, sí, de *leer* a Heidegger, en el sentido de leer en él el estatuto del lenguaje, con sus

---

[1] Gérard Guest, «Heidegger censuré», *Heidegger à plus forte raison*, p. 353.

efectos poéticos, éticos, políticos. Está justamente mucho más allá del debate sobre el nazismo o no de Heidegger, con las argucias de mala fe acerca del término mismo de nazismo[1].

Más allá, pero incluida la cosa. Inclusive pasando por los cursos sobre Nietzsche «como cumplimiento de *la metafísica de la voluntad de poder*» (p. 372). Hay una parte de Nietzsche en el realismo esencializante de Heidegger, y la «*maquinalización*» (p. 388) ha jugado su papel para la-cuestión-de-la-técnica en Heidegger.

Los defensores hacen lo contrario de lo que dicen, ellos también una contra-performance, como cuando evocan el «lamentable compromiso, momentáneo, que de ninguna manera se trata de minimizar» (p. 410). Porque no hacen más que minimizar. Como para la palabra *Verjudung*, «enjuivement» [enjudiamiento] que Marcel Conche traduce «judaïsation»[2] [judaización].

Toda esta montón de páginas para rumiar las indignaciones contra las «*calumnias y difamaciones*» (p. 419). Incluidas en la «relación con el nazismo» (p. 412).

El negacionismo de algunos, hoy, niega los hechos, y especialmente sus formas variables que niegan el exterminio masivo de los judíos de Europa, o los campos de la muerte, o las cámaras de gas. El negacionismo es él mismo una forma lógica y extrema de esencialismo. Tanto puede ser aplicado a los judíos como puede ser aplicado a los armenios de Turquía en 1915, o a otros. Está abierto.

Así, los que no saben el valor de las palabras continúan llamando a la «solución final» Holocausto o Shoah. Ahora bien «solución final» es el único término justo, para y por aquellos que la pensaron en 1942, y que trataron de llevarla a cabo de manera total. *Holocausto*: sacrificio a Dios donde la víctima es quemada enteramente. *Shoah*, palabra hebrea para que sea más específico, pero que en la Biblia designa una tormenta, una tempestad y sus devastaciones, lo que equivale a hacer de la masacre un fenómeno natural y finalmente querido por Dios[3]. Esta

---

[1] Henri Crétella, «*"L'affaire Heidegger": un triple transfert*», *Heidegger à plus forte raison*, p. 519.

[2] Marcel Conche, «*Heidegger et le nazisme*», p. 426, 428.

[3] Aquí recuerdo mi artículo «Pour en finir avec le mot Shoah», *Le Monde* 20-21 de febrero del 2005, p. 10, seguido de «Shoah, le mot et la chose», Le Monde, 12 de marzo del 2005, p. 16.

falta de sensibilidad para el lenguaje, tan extendida, con relación a la masacre, lleva a su ejecución lo que el esencialismo implica de aniquilamiento de los individuos — inferiores a la esencia.

Hay incluso otras variantes de este esencialismo negacionista. La forma extrema más abstracta, hasta llegar a ser invisible, como lo he mostrado, es la del texto de Heidegger *El Peligro*. Pero otra es la de los islamistas y la de la izquierda compasionista que cree detentar la defensa de los palestinos, y no ve en esta pretendida masacre más que un mito, una fábula inventada para justificar la creación del Estado de Israel. Olvidando, o queriendo olvidar, que fue Theodor Herzl en 1895 quien funda el principio del estado judío, y que él mismo lo dice en oportunidad del primer congreso sionista de 1897. Y es para él una respuesta a los diecinueve siglos de persecución cristiana-europea. Donde el antijudaísmo abonó el terreno del antisemitismo del siglo XIX. Más tarde vino su biologización. Pero ya estaba presente en *la limpieza de sangre*[1] de la Inquisición española.

Hay incluso otra forma retórica de este negacionismo, aún más perversa, es esta figura compleja de inversión de una situación en su contrario, que acumula a la vez el paralogismo, la *adynaton* y el oxímoron. Es muy bella, esta acumulación de figuras: el vicio de razonamiento, lo imposible y la alianza de los contrarios. Esta combinación de las tres figuras consiste en decir que aquellos que perdieron la vida han ganado.

El primero que hizo brotar esta hermosa flor de retórica no es otro que Rudolf Höss, el comandante de Auschwitz, en sus memorias, antes de que lo ejecutasen: «Hoy también veo que el aniquilamiento de los judíos fue perjudicial, fundamentalmente perjudicial[2]. Es precisamente por este aniquilamiento en masa por lo que Alemania se ganó el odio de todo el mundo. Para el antisemitismo fue algo que verdaderamente no sirvió para nada, al contrario, de este modo los judíos se acercaron mucho más a su objetivo final»[3]. ¡En 1946!

---

[1] En español en el original. [*N. de T.*]

[2] *Falsch* significa «faux» [falso] pero también «mauvais» [malo].

[3] «*Heute sehe ich auch ein, dass die Judenvernichtung falsch, grundfalsch war. Gerade durch diese Massenvernichtung hat sich Deutschland den Hass der ganzen Welt zugezogen. Dem Antisemitismus war damit gar nicht gedient, im Gegenteil, das Judentum ist dadurch seinem Endziel viel näher*

Razonamiento que todavía sigue retomándose en el cinismo de ciertos juegos de lenguaje, como en la recopilación de aforismos de un heideggeriano catalán, Abel Cutillas, *Vivir mata*[1]: «El Holocausto fue, en cierta manera, un homenaje a los judíos: se los reconoció como pueblo elegido»[2]. Aforismo de gusto dudoso, que parodia el humor de Heine, precisamente Heine, que decía que el judaísmo no es una religión, sino una desgracia. Y que juega con las tradiciones de interpretación de la noción de pueblo elegido. Pero el humor desaparece en el aforismo siguiente del mismo autor: «Auschwitz fue la culminación de las ciencias sociales (Benjamín, Adorno...)». No lo cito aquí más que como un síntoma. Puesto que el autor se deleita justamente en chocar, imitando el «camino de bosque» que «nunca dice adónde conduce». Pero sí, conduce a Heidegger.

No es un caso aislado. Localmente, es representativo de una heideggerianidad que reina, actualmente, en Cataluña, pero también en España. La solución final no ha terminado. El negacionismo la continúa, con su cultura de la muerte.

Es porque parto de la teoría del lenguaje para ver lo que se hace con el lenguaje, para ver el papel del esencialismo en las formas imaginarias de solución final, por lo que sobre todo no digo que no hay que leer ni enseñar a Heidegger. Y toda la cuestión deriva sobre lo que se llama leer, y que no se enseña. Se trata de enseñar la crítica del academicismo universitario que confunde el esencialismo con el pensamiento.

Porque hay que aprender a reconocer al enemigo. Y además de lo teológico político cristiano y el espíritu de revancha alemán después de 1918, lo trágico en que Alemania se hundió en esos años veinte-treinta, lo que domina y fusiona todos esos elementos, que formaron la con-

---

gekomen». Citado al final del artículo *Antisemitismus* por Thomas Nipperdey y Reinhard Rürup, en *Geschichtliche Grundbegriffe, Historiches Lexikon zur politisch-socialen Sprache in Deutschland*, Herausgegeben von Otto Bruner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Band I, p. 152, Klett-Cotta, Stuttgart, 1992 (1ra edición, 1972). Aquí, *Judentum*, son «los judíos», no el judaísmo.

[1] Aparecido en Cataluña, en Barcelona, Fonoll, 2006. En catalán *Viure mata*.

[2] Debo esta información a Arnau Pons, traductor al catalán del *Langage Heidegger*, y que ha traducido este aforismo.

cepción y la ejecución de la solución final, en el nacional-socialismo, y que termina por cubrirlos, es el nacional-esencialismo.

El enemigo de la vida, de los vivos, es el esencialismo. Hay que aprender, algo que, en la medida de lo que he podido ver, los especialistas del pensamiento nunca llegaron a pensar, el efecto ético y político del realismo lógico y del nominalismo. El nominalismo de los vivos, no solamente de las palabras. Pero se juega en lo que se hace con las palabras. Entonces hay que aprender a leer de nuevo. Para situar y situarse. Aprender a oír.

Si no se lee a Heidegger como un nacional-esencialismo, no se lee a Heidegger. Somos leídos por Heidegger. Cuando se lee a Heidegger como una yuxtaposición de la filosofía y la política, ya sea para exaltar al pensador y minimizar al nazi insignificante, ya sea para hacer lo inverso, en los dos casos planteo que no se lee a Heidegger. En los dos casos, pero de manera diferente, se pierde el por qué y el cómo de aquello que en Heidegger van juntos, su pensamiento y su relación con lo político de su tiempo.

Pero eso de lo que Heidegger no es más que el caso extremo vale también para Levinas, para Jaspers, para Husserl, Gadamer, Leo Strauss, Agamben, Hanna Arendt, entre otros. Para todo lo que se llama filosofía. Si se la relee por la relación con la teoría del lenguaje. Notablemente ausente en lo que se llama filosofía.

Porque el esencialismo (el negro, la mujer, el judío; los negros, las mujeres, los judíos, por ejemplo) es el enemigo de todo sujeto. Lo que revela, con una especie de humor macabro, que por su historia el judío es una parábola de todo sujeto. Una vez más otra historia judía.

Porque Heidegger no es principalmente un enemigo del judío. Por su esencialismo de la lengua, es paradójicamente y mucho más un enemigo del pensamiento del lenguaje. Hay que acordarse de que en su recorrido abandonó *die Rede*, «el discurso», y en él, después de *Ser y Tiempo*, no queda más que *die Sprache*, «la lengua», que es el único sujeto[1].

Por su esencialización de la poesía, Heidegger es un enemigo del

---

[1] De ahí la crítica que hice, en *Le langage Heidegger*, de la traducción de *Unterwegs zur Spache* por *Acheminements vers la parole* [De camino al habla]. Es engañador, y no por azar. Es la ocultación del realismo lógico, deliberada, o ni siquiera sabiendo lo que hace. Lo que es todavía más verosímil: el esencialismo impide pensar por la ilusión de aquello que piensa.

poema, y del poeta, del que se desembaraza, puesto que la lengua es la que habla, *die Sprache spricht*, y el hombre habla solamente cuando le responde[1]. O le corresponde, como traducen algunos. Lo que no cambia gran cosa.

Por su esencialización de la lengua alemana, Heidegger es un enemigo del pensamiento, porque hace de la esencialización del pensamiento todo el pensamiento, mientras que no es más que un elemento. Y es también un enemigo de la diversidad humana, porque, para él, las demás lenguas, y pensar en esas lenguas, no proporcionan más que sabidurías, folk-lore. Y los franceses para filosofar, deben pensar en alemán. Lo dijo. En su texto póstumo.

Por su esencialización del Ser, identificado al Estado y al grupo, como ya no hay sujetos, no hay más ética: ninguna ética en lo político.

Por su esencialización de lo político, es un enemigo de todos aquellos que no están en su nacional-esencialismo. Para ellos sólo tiene desprecio. Como a su vez lo muestran sus discípulos. Todo eso en el lenguaje más noble y más abstracto. Lo que Adorno llamaba la «jerga de la autenticidad» es un borramiento que impide ver su estrategia y sus apuestas. Una invisibilidad del realismo lógico.

Heidegger nos muestra todo eso, pero lo muestra por el lenguaje mismo con el que lo vuelve invisible. Es por eso que hay que aprender a ver. A leer.

Por eso la crítica es necesaria, la crítica de todas las estrategias de pensamiento y de lenguaje. Y la crítica no es la polémica, como los piensa-corto quieren hacer creer: la crítica es la búsqueda de los funcionamientos y de las historicidades, la polémica quiere el poder sobre la opinión, y hace silencio sobre el adversario. Porque la libertad, el pensamiento, y una «vida humana», como dice Spinoza, son indisociables, y si no desaparecen los tres a la vez.

La ignorancia cultural, escolar, universitariamente mantenida acerca del realismo lógico y del nominalismo no beneficia más que al esencialismo. Al culto de las esencias reales. No instituir su crítica, y su enseñanza, es confortar al enemigo, al enemigo de todos, el enemigo de

---

[1] Lo mostré en *Le langage Heidegger*.

la vida, que es la esencialización en cadena del realismo lógico y del cual, por desgracia para él, Heidegger es la figura auroleada.

Desde el punto de vista de la teoría del lenguaje, la única posición vital y viable es luchar contra el esencialismo, en primer lugar en el sentido de hacerlo reconocer por sus efectos, y el nominalismo de los sujetos. La vida antes que nada son los que están vivos. Es, hay que recordarlo, lo que dice el hebreo bíblico, una parábola de todo el problema, lenguajero, poético, ético y político. Incluso diría el problema mayor de un pensamiento y de una práctica de la sociedad. Y es lo que juzga a las sociedades. Lo que ellas hacen con el lenguaje, y con la poesía, y con los poetas[1].

Pero lo cultural bi-milenario es tan aplastante, justamente sin que lo parezca, que enseñar la teoría del lenguaje equivaldría a una revolución cultural. Y sin embargo ella es vital, y necesaria.

Luchar contra el nazismo de Heidegger no es suficiente, ya no es suficiente. Las almas caritativas siempre encontrarán cómo extraer de allí la grandeza y la belleza del pensamiento. Es necesario pensar todo el lenguaje como una ética política y poética.

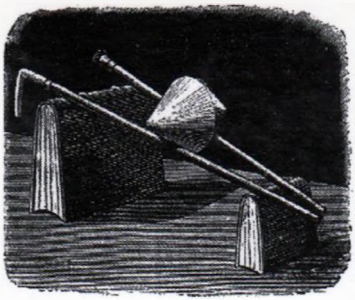
No se mide todo lo que sería necesario cambiar en nuestra enseñanza y en nuestra cultura, para pensar y para construir una poética del pensamiento, una política del pensamiento del lenguaje. No me hago ninguna ilusión al respecto.

Pero hay que hacer oír, para aquellos que tienen oídos, y estoy seguro de que son numerosos, que sin esta crítica del lenguaje estamos desarmados y nos vencen de antemano. Sin esta crítica no puede haber pensamiento libre. Sí, la crítica del signo exige una revolución cultural. Es el precio, para una «vida humana». Lo vuelvo a decir expresamente. Y sería finalmente aprender a pensar un humanismo radicalmente histórico. Desteologizado. De lo contrario, nos parecemos a los ciegos de Brueghel, y al verso de Baudelaire: «¿Qué buscan en el cielo todos esos ciegos?»

---

[1] Mandelstam, en 1920, en un artículo titulado «El estado y el ritmo», lo decía. Y eso se verificó, con él y con otros.

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos, en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales



Porque hay que aprender a reconocer al enemigo. Y además de lo teológico político cristiano y el espíritu de revancha alemán después de 1918, lo trágico en que Alemania se hundió en esos años veinte-treinta, lo que domina y fusiona todos esos elementos, que formaron la concepción y la ejecución de la solución final, en el nacional-socialismo, y que termina por cubrirlos, es el nacional-esencialismo.

El enemigo de la vida, de los vivos, es el esencialismo. Hay que aprender, algo que, en la medida de lo que he podido ver, los especialistas del pensamiento nunca llegaron a pensar, el efecto ético y político del realismo lógico y del nominalismo. El nominalismo de los vivos, no solamente de las palabras. Pero se juega en lo que se hace con las palabras. Entonces hay que aprender a leer de nuevo. Para situar y situarse. Aprender a oír.

Si no se lee a Heidegger como un nacional-esencialismo, no se lee a Heidegger. Somos leídos por Heidegger. Cuando se lee a Heidegger como una yuxtaposición de la filosofía y la política, ya sea para exaltar al pensador y minimizar al nazi insignificante, ya sea para hacer lo inverso, en los dos casos planteo que uno no lee a Heidegger. En los dos casos, pero de manera diferente, se pierde el por qué y el cómo de aquello que en Heidegger forma un conjunto, su pensamiento y su relación con lo político de su tiempo.

Henri Meschonnic

Heidegger o el nacional-esencialismo

9 788495 897664

www.arenalibros.com

Arena Libros

ACCESO ABIERTO